Supplément à la « Vie Spirituelle »

1er Mars 1940

ÉTUDES ET DOCUMENTS

Le silence de Dieu

Il est fréquent d'entendre les gens simples s'écrier en face du fléau déchaîné sur l'Europe : « Pourquoi donc Dieu nous abandonne-t-il ? Pourquoi reste-t-il silencieux ? » Ce cri n'a pas toujours la signification hautaine qu'il aurait eue chez un Vigny :

> Le juste opposera le dédain à l'absence
> Et ne répondra plus que par un froid silence
> Au silence éternel de la Divinité.

C'est, au contraire, un écho affaibli des discours de Job à Iahwé que nous entendons le plus souvent autour de nous, une sorte de reproche véhément mais filial et, par là même, émouvant. Ainsi, une brave femme me disait récemment : « Je ne peux m'empêcher de poser des questions au bon Dieu et de me mettre en colère toute la journée. Ne trouvez-vous pas qu'Il ne s'occupe pas de nous ? » Puis, se reprenant aussitôt avec une naïveté dépourvue de toute malice, elle ajoutait, sans même me laisser le temps de répondre : « Pour vous, il est vrai, les choses ne doivent pas être pareilles. Vous devez être au-dessus de cela. » J'ai recueilli ce témoignage parce

que cette âme simple avait une conscience vague d'avoir mal posé la question. Elle se rendait compte, obscurément, que si la certitude de la guerre vient de l'homme, l'espoir de la paix est en Dieu, et que la divine faiblesse de l'Éternel dans le monde est, d'une certaine manière, liée à la grandeur de Dieu et à la dignité de l'homme.

Ce sont, en tout cas, les fléaux et les catastrophes qui font prendre conscience à la plupart des humains du problème que constitue le silence de Dieu, et les humains prouvent ainsi qu'ils sont très peu philosophes. Comment! est-on tenté de leur dire, il vous a fallu attendre ces déchirements et ces écroulements pour vous rendre compte de la précarité naturelle ? Il vous faut un tremblement de terre, à Lisbonne ou en Turquie, pour apercevoir la présence d'un mystère sur notre planète ? Cette superficialité de l'esprit est excusable chez les personnes qui ne font pas profession de réfléchir. Elle l'est beaucoup moins, soit dit en passant, chez les penseurs de métier. J'avoue que j'ai été très étonné de voir, par exemple, M. Étienne Souriau, après une expérience d'anesthésie chirurgicale qui fut particulièrement dramatique pour lui, laisser entendre au Congrès des Sociétés françaises de philosophie en 1939 que ses espérances de vie future et ses représentations philosophiques avaient été ébranlées par cet événement. Peut-être la finesse et la distinction de l'intelligence ont-elles pour rançon une sensibilité métaphysique plus vulnérable. Mais si au cours d'une vie humaine, l'œil du spectateur change, je ne peux comprendre que ce changement du regard, quel qu'il soit, provienne du changement de spectacle et n'ait pas de cause intérieure. Toute réflexion métaphysique est une maturité, une aptitude à juger du premier coup d'œil la position relative des éléments de la destinée

I

Cette position relative et initiale est donc celle de l'éloignement de Dieu. Et la première remarque qui s'impose est que cette distance ne peut se concevoir ni se franchir sans que nous concevions ou nous franchissions, en même temps, la distance qu'il y a de nous-même à nous-même et de nous à autrui. La présence et l'absence de la créature ne sont pas identiques à la présence ou à l'absence de Dieu, mais elles en sont solidaires. Au lieu donc de croire que le monde est une idée claire et distincte et de reléguer les mystères dans le catéchisme, à l'usage des croyants, il faudrait convenir que le monde est un mystère vivant, inévitable, et que chacun de nous, fût-il incroyant, est une énigme ambulante pour lui-même. C'est le mérite immense de MM. Maurice Blondel et Gabriel Marcel d'avoir montré que s'il y a un silence de Dieu, il y a aussi un silence du moi pour le moi, un silence du toi pour le moi, une déréliction universelle de l'univers.

Dieu est l'Autre que nous : la difficulté de le comprendre est, après tout, moins surprenante que celle de nous comprendre; car, en ce dernier cas, c'est le même qui échappe au même. Mais par une étrange monstruosité, nous n'avons même pas conscience d'être un problème et nous tombons avec allégresse dans ce que M. Lavelle appelle l'erreur de Narcisse. Aussi l'objection pratique la plus forte qu'on ait opposée à l'apologétique fondée sur l'analyse de l'inquiétude humaine, est-elle que la plupart des hommes ne sont pas inquiets. Le travail d'approche le plus difficile est de leur montrer qu'ils devraient l'être.

C'est pourtant ce retournement des perspectives qui

est la vérité. Car nous allons à Dieu *per ea quae facta sunt*. C'est en cherchant la nature de ce que nous sommes et de ce que nous voyons que nous nous heurtons, au sein de l'intimité créée, à la brusque transcendance de l'Être incréé :

Our wills are ours to make them Thine,

disait le poète. Traduisons-le en prose et plus précisément : notre vouloir *semble être* à nous, et c'est afin que nous le fassions tien; alors, il trouvera l'autonomie réelle dont il n'avait que l'apparence ou l'illusion.

II

S'il en est ainsi, le problème de l'éloignement de Dieu se transforme : il ne s'agit plus de la distance de Dieu à nous, mais de notre distance par rapport à Dieu. En réalité, la transcendance que nous mettons en Dieu exprime notre éloignement de lui; elle n'est pas incompatible avec sa proximité, son immanence en toutes choses. « Il n'est pas loin de chacun d'entre nous... En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes » (*Actes des Apôtres*, XVII, 27-28). Nous avons à devenir divins pour résoudre le scandale que nous donne la vue du monde; pour savoir le plan de Dieu sur le monde, nous avons à nous placer au point de vue de Dieu; et nous ne pouvons le faire que par la grâce, la foi en la Révélation, sinon par la sainteté. Cette méthode de solution est logiquement conforme à l'Incarnation. C'est Jésus-Christ brûlant d'amour et luttant pour Dieu, c'est le Verbe Incarné épris du Royaume de Dieu et de sa justice, qui, par surcroît, sait le plan de Dieu sur le monde

et en qui réside pour nous l'espoir de connaître totalement le secret. Jésus-Christ est la source d'où jaillit une philosophie chrétienne, et nous sommes ici trop près des sommets pour que la philosophie reste étrangère à l'influx chrétien. La seule issue pratique pour qui veut percer le mystère du silence de Dieu est de se mettre à même d'écouter le message de Dieu et de l'incarner en ce monde à la suite et à l'exemple de Notre-Seigneur.

Que cette méthode soit suggérée par l'Évangile, nous ne pouvons en douter quand nous constatons qu'elle répond à la façon même dont le Christ sortait des antinomies où ses adversaires voulaient l'enfermer. Ils lui demandent : « Qui est mon prochain ? », avec l'intention de lui soumettre des difficultés inextricables sur les droits respectifs du prochain le plus proche et du prochain le plus éloigné; et Notre-Seigneur répond par la parabole du Bon Samaritain, ce qui revient à dire : Soyez vous-mêmes le prochain de ceux que vous rencontrerez sur le chemin de votre journée. De même, quand nous demandons : Où est le Père ? Que fait-Il donc ? — il est possible que la réponse de Notre-Seigneur soit pour nous ce qu'elle fut pour Philippe : « Qui me voit, voit le Père. » En suivant la générosité du Fils, nous comprendrons la sagesse du Père. Car la nature du Père se manifeste dans le Fils.

Au lieu de chercher à comprendre tout en Jésus-Christ, c'est-à-dire le monde en Dieu et Dieu dans le monde, beaucoup d'êtres humains oublient d'y penser quand ils veulent une explication religieuse de leurs difficultés. Non seulement ils font abstraction du Verbe Incarné, mais ils ne se servent même pas, en philosophes, de l'idée d'incarnation au sens large et préfiguratif de ce mot : comme si pourtant « l'inhabitation réciproque de deux ordres qui nous rachète de l'irréalité et où le

processus créateur atteint son terme[1] » n'était pas le fait fondamental de la vie spirituelle. Ils dissocient le créateur et la création, suppriment même l'un des deux termes en présence : c'est tellement plus commode, plus favorable à notre paresse d'esprit !

Les uns parlent de Dieu comme si le monde n'existait pas. Ce n'est pas seulement Spinoza qui est dans ce cas, mais parfois certains chrétiens incapables d'aimer personnellement ceux qu'ils rencontrent ; le monde est tout au plus, pour eux, un paquet de généralités ou une série de causes occasionnelles; il n'est bon qu'à se faire oublier en nous tournant vers Dieu. — Et, en revanche, que de fois nous nous faisons un monde sans Dieu! Notre amour du créé devrait vaincre trois obstacles pour être religieux : d'abord la sensualité; — ensuite la passion, qui préoccupe et dévore l'esprit; — enfin l'arrêt dans la finitude. Ce dernier obstacle est le plus difficile à renverser. Pour en triompher, nous sommes obligés d'insérer un paradoxe dans nos vies. Voir en chaque être fini un message de l'Infini, découvrir toute la réalité propre à la créature dans la mesure et au moment même où elle devient l'ange transparent d'une Réalité incréée, quelle apparente contradiction ! La particularité de l'objet ne devient tout à fait réelle que si on supprime les limites de l'objet. Cette dissociation de l'*individualité* et de la *limite* va contre nos habitudes de pensée élémentaires[2], et aussi contre notre égoïsme qui aspire à se reposer dans les êtres isolés, à éviter la tension, l'effort renais-

1. E. Underhill, *Abba*, London, 1940. J'ai plaisir à signaler ce remarquable commentaire de la prière dominicale.

2. N'est-ce pas déjà une tendance d'esprit analogue qui a retardé longtemps le progrès de la cytologie, en accordant plus d'importance qu'il ne convenait à l'existence d'une membrane périphérique ? N'est-ce pas elle encore peut-être qui tente d'arrêter de nos jours la microphysique?

sant de mise au point absolu. Et pourtant, c'est de cette subtile étoffe qu'est faite l'expérience d'un saint François d'Assise. La simplicité du saint a réussi ce tour de force qui déconcerte la dialectique et qui est au cœur du christianisme.

Nous touchons ici, après d'apparents détours, le centre de la question du silence divin. Car la véritable énigme radicale qui accompagne notre destinée terrestre n'est pas le silence de Dieu, mais la tendance que nous avons à clore notre vision, l'impossibilité même où nous sommes de ne jamais être des idolâtres. Nous sommes affamés et assoiffés de présence, mais nous avons une puissance extraordinaire de nous donner de fausses présences. Nous nous plaignons de ne pas trouver Dieu et nous commençons par le mettre dehors. Nous cherchons sa signature dans les événements, mais nous définissons les événements de telle sorte qu'ils excluent la signature de Dieu. Nous établissons la réalité de la Nature en des termes qui font de la transcendance divine une force à la fois oubliée et oublieuse. Il est clair que nous trouverons une insuffisance en Dieu si nous croyons à la suffisance du monde, et que pour arriver ensuite à rétablir la suffisance de Dieu, nous serons arrêtés par des antinomies insolubles.

Cette tendance à placer l'Absolu à mi-côte, pour ainsi parler, et à croire au divin plutôt qu'à Dieu peut se rencontrer dans nos états d'âme les plus délicats. On peut se faire une idole de la vérité même, remarque Pascal. Et on peut s'en faire une aussi de la beauté. Je me souviens de la confidence que me faisait une musicienne très noblement éprise de son art: « Je n'éprouve pas le besoin d'une religion, me disait-elle, parce que la musique m'en tient lieu. Le Beau est si beau qu'il fait écran entre Dieu et moi; c'est pourquoi je ne ressens pas la

nécessité de prier; je la redoute même un peu...[3] » Les valeurs ne sont, en effet, qu'une présence encore voilée de la divinité : Dieu est leur synthèse et leur aboutissement. Pour savoir si on est décidé à aller jusqu'à Lui, il faut se soumettre à ce « test » religieux que nous offre saint Augustin : « Si Dieu venant à toi te disait de sa propre voix : si tu veux pécher, sois libre; fais tout ce qui te plaît; tout ce que tu aimes sur terre t'appartient... que toutes ces richesses que tu as convoitées t'appartiennent; jouis d'elles non un certain temps, mais toujours : pourtant, tu ne verras jamais ma face. — Si tu trembles quand tu entends : tu ne verras pas la face de Dieu, que tu pleures, que tu gémisses et que tu dises à Dieu : plutôt que tout me soit ôté, et que je voie ta face; je ne demande et ne recherche de toi qu'une seule chose, c'est d'habiter dans ta maison tous les jours de ma vie; — si tu trembles, c'est que tu aimes[4]. »

Toute aspiration à la présence totale de Dieu implique la croyance à une misère du monde sans Dieu. Ainsi ce même spectacle de la tragédie cosmique, qui est pour l'âme close une raison de révolte contre Dieu, devient pour l'âme ouverte la preuve même qu'il y a un Être parfait, tout puissant et aimant. Le mal est là où on ne voit pas Dieu; donc là où Dieu est, il y a l'amour et le principe de la réconciliation des choses.

3. La même artiste me disait que son art avait pour elle une vertu purifiante; toute faute morale la rendait incapable de bien jouer, atténuait sa perception du Beau. J'ajoute ceci à la fois pour marquer à quelle hauteur peut se situer le drame, et à quelles puériles dissections aboutit parfois notre façon d'opposer l'art et la morale.

4. A. Tonna-Barthet, *La vie chrétienne*, Paris, 1925, p. 221.

III

En somme, le silence de Dieu est un aspect de la nuit mystique. Cette nuit ne vient pas de Dieu, mais de la création. Et la connaissance en est accordée progressivement à l'âme. Le désenchantement qu'apportent la Nature et l'humanité sont déjà le signe d'un appel à la grandeur. Être capable de sentir le vide, n'est-ce pas une marque d'élection possible pour la vie intérieure ? Car bientôt peut-être, nous sentirons sourdre au fond de notre être la déception plus profonde encore qui nous vient de nous-même. Le philosophe anglais Bradley déclare dans un de ses *Aphorismes* qu'il est, certes, terrible de se demander si l'on est aimé, mais que le jour où l'on est amené à se demander si l'on est aimant est infiniment plus terrible. C'est exact. Seulement, dans l'écart même de notre misère et de notre désir, se dessine en creux l'image d'une Nature idéale et d'un moi parfait qui annonce la façon particulière dont notre âme peut être remplie de Dieu et devenir en ce monde un message de Dieu. Ainsi s'achève le cycle qui va du silence apeuré et vide au silence consenti où Dieu enfin pourra parler. *Ab exterioribus ad interiora; ab interioribus ad superiora...*

La nuit cependant accompagnera encore le voyage de l'âme; car les lumières que donne l'amitié de Dieu sont éblouissantes et la rapidité de la grâce dépasse celle de la nature. Le progrès spirituel crée la conscience douloureuse de lacunes nouvelles, de même que l'inspiration du génie montre davantage à l'artiste l'imperfection des techniques expressives dont il dispose. L'extrême lumière ne peut se communiquer que lentement, par intervalles :

la loi des hauteurs ne diffère pas à cet égard de la loi des débuts. Le rythme et le contenu de l'expérience peuvent changer, la situation relative des éléments reste la même.

Quelle qu'en soit la phase, la nuit ne vient pas de Dieu, avons-nous dit, mais de l'homme. Seulement, il ne faut pas en conclure qu'elle vient fatalement de nos fautes ou des fautes de nos pères. Ce point de vue chagrin a parfois déformé le vrai visage du christianisme. La nuit exprime la condition initiale de toute naissance à la vie de l'esprit. Peut-être l'apologétique classique n'a-t-elle pas suffisamment tenu compte de la signification très large et optimiste qu'il convient de reconnaître au fait. Même les difficultés intellectuelles qui assaillent la foi la fécondent en réalité et peuvent faire partie de l'épreuve du silence de Dieu. Les apologistes inquiets, remarquait un jour Paul Archambault, ne sont d'ailleurs pas les moins convaincants. C'est qu'ils ont senti, mieux que d'autres, qu'un élément de temporalité et d'espérance est inséparable de la vie chrétienne. Allons plus loin : bien des baptisés devenus incertains, qui semblent égarés dans un désert de doutes, sont travaillés par la grâce de Dieu et plus proches de lui qu'ils ne se l'imaginent, si du moins ils ont gardé une âme généreuse et une volonté du vrai.

Nous sommes ici à un nouveau point tournant de notre exposé. La distance du monde à Dieu, qui d'abord nous accable, est à la réflexion un stimulant et une cause d'enthousiasme. A la mystérieuse puissance de l'âme close répond joyeusement l'espérance rayonnante de l'âme qui s'ouvre. Pour elle, les crépuscules sont devenus une aurore : elle a trouvé en Dieu la force de mener la vie jusqu'à la vie. Elle a réconcilié la Nature avec elle-même par la médiation de l'Esprit qu'elle incarne. Le mot qui doit revenir ici de préférence à tout

autre est donc celui d'espérance. Mais l'espoir dont il s'agit n'est pas une confiance illogique et enfantine, une disposition d'âme faible, analogue à la crédulité d'un grand malade qui accepte les souhaits de santé à la veille d'une mort inexorable. Comme si le christianisme avait à substituer une nouvelle illusion à celles qu'on a perdues! C'est, au contraire, une vertu virile et positive que l'espoir : celle de saint Paul, dans l'Épître aux Romains. Dans le texte célèbre du chap. VIII, v. 19-25, il y a le plus puissant tableau qu'on puisse contempler de la poussée vitale et de l'irruption chrétienne dans cette poussée. L'histoire de l'univers y est résumée, des fondements aux cimes. Et l'espérance qui nous est proposée se compose, me semble-t-il, de trois éléments : 1) une vue extrêmement lucide de l'insuffisance cosmique, une nostalgie d'achèvement divin. Ἀποκαραδοκία, dit le texte : ce qui signifie le mouvement par lequel on tend le cou dans une direction en se détournant de tout le reste ; donc un renoncement radical à se satisfaire de pseudo-présences ou à les confondre naïvement avec des présences; 2) la certitude que, sans cesse, si nous le voulons, nous pouvons faire reculer les limites de notre particularité, dégager un sens plus universel de l'individu. Par là l'espérance, qui est à base de foi, appelle la prière et engage une lutte sans merci contre la limite, le mal et la souffrance stérile. Elle est un pont jeté vers Dieu, une force théocentrique et transformante qui peut nous conduire à mieux voir le sens absolu des événements. 3) Enfin, c'est un *acte*, parce que celui qui espère risque pour Jésus-Christ, ou, en tout cas, est normalement entraîné à risquer quelque chose pour l'amour de son Dieu, et croit toujours à une certaine plasticité de la nature sous l'influence de la grâce.

Telle est la vertu qui s'oppose au repos et à la stabi-

lité de l'âme close; telle est la condition préalable d'une réplique au désespoir de la création.

IV

Je n'entends certes pas soutenir qu'il n'y ait rien d'autre à répondre aux doléances des personnes qui se plaignent du silence de Dieu. Il ne suffit pas d'adorer et de se taire[5], mais il était nécessaire de déterminer d'abord la perspective d'une recherche valable.

Un jeune philosophe de grand talent écrivait récemment : « Cette impunité, cette indifférence de la justice immanente dont les pessimistes tirent depuis toujours argument contre la Providence et la théodicée ne définissent-elles pas au contraire notre responsabilité d'hommes ? Suprême dérision du sort! Les hommes pèchent, et il n'arrive rien, et le feu du ciel ne tombe pas sur le pécheur — non pas que le ciel soit vide, mais pour que soient plus évidentes, en l'absence de miracles, la dignité et la solitude de l'agent moral[6]. »

Et que d'autres points de vue il y aurait encore à faire valoir! Nous ne pouvons juger les événements de ce monde que du dedans, par la ligne intime de notre histoire et de l'histoire des êtres auxquels nous rattache l'amour, un amour intelligent. Juger le monde par le dehors jusque dans ses détails est une source de contresens. L'un des étonnements de la vie n'est-il pas de

5. Je suis persuadé qu'il est, en effet, possible au théologien d'aller plus loin que le livre de Job — et au philosophe d'aller plus loin que la théodicée de Leibnitz. (Surtout si l'on songe à la présentation que les manuels font d'ordinaire de Job et de Leibnitz.)

6. V. Jankélévitch, *Le mensonge*, dans *Rev. de mét. et de morale*, janvier 1940, p. 56.

constater que souvent les personnes qui semblent avoir à « se plaindre » de la Providence prennent leurs malheurs autrement qu'on ne s'y attendait; et les êtres repus sont en revanche dressés et rebelles... La complexité concrète des réactions individuelles est déconcertante et nous avertit que nous n'avons pas grâce spéciale pour juger absolument à ce niveau. Encore est-il que ce niveau, celui de l'extériorité de la nature, n'est pas abandonné par Dieu. Même l'histoire collective de l'humanité (la plus énigmatique, la plus périphérique des zones d'expérience spirituelle) est traversée d'une intervention divine; et, par suite d'une sorte de délicatesse de la Providence, cette intervention est la plus extraordinairement objective de toutes : elle est anomalie, miracle en bien des sens. C'est en effet le courant judéo-chrétien, et en particulier le fait historique de la Rédemption, qui jette la lumière sur l'évolution du monde et même sur les obscurités de la raison pure. « A ceci nous avons connu l'amour de Dieu qu'Il a donné sa vie pour nous » (I Joan., III, 16).

Et ce n'est pas tout. La liberté dont nous parlait M. Jankélévitch n'explique pas la contagion du mal ici-bas. L'innocent porte souvent les conséquences du crime. Pour éclairer un peu ce point si douloureux du mystère, il faut nous souvenir que notre vocation est de collaborer à la création non seulement de notre personne, mais de notre société : c'est à un double égard que nous avons à devenir le contraire de ce que nous sommes. La personne et son ordre se conquièrent sur l'empâtement de l'espèce et de son désordre. Nous avons à nous réaliser comme personnes en nous arrachant à une solidarité mécanique, pour nous épanouir à la fois dans notre particularité et dans notre communauté. Nous avons à conquérir notre solitude morale sur notre

participation naturelle, et à conquérir ensuite le royaume de l'amour sur celui de notre solitude. Il faut passer d'une confusion meurtrissante des êtres à un monologue volontaire, pour abolir enfin les silences dans le dialogue de la charité universelle.

Mais, quels que soient les arguments qu'il y ait lieu de développer pour résoudre philosophiquement le problème du mal, et dont je n'ai pas l'intention en cet article de suggérer autre chose que ces quelques mots, il faut que la philosophie ait en ces matières un climat religieux, sous peine de manquer le but et de n'être qu'une dialectique artificielle, une sorte de jeu d'échecs où les pions sont remplacés par des concepts. C'est pourquoi j'ai cru bon d'insister, dans une revue de spiritualité, sur la condition préalable d'un exercice sain de l'intelligence en théodicée. Car cette condition est spirituelle : elle est l'acte de piété de l'intelligence et elle consiste à reconnaître, avec toutes les conséquences méthodiques que cela comporte, que, s'il y a un Dieu, Il est le centre de toutes choses, le point de vue de tous les points de vue. Cette exigence difficile épargne au chrétien une idée puérile du silence de Dieu; et, d'autre part, elle l'engage lui-même à savoir parfois se taire, par honnêteté intellectuelle, et à ne pas se croire toujours en mesure de donner des explications minutieuses sur les malheurs du monde. Si elle lui commande l'espérance, elle lui impose aussi la modestie.

***

L'idée par laquelle je voudrais conclure est qu'une méditation sur le silence de Dieu mène nécessairement à des paradoxes. Dieu est trop grand pour que nous puissions parler de lui autrement. La vie est trop sé-

rieuse pour que nous puissions la réduire à un système de coordonnées mathématiques. De Nicolas de Cuse à G. K. Chesterton, cette vérité a été brillamment mise en évidence, et elle devrait nous paraître incontestable. Mais, nous l'avons vu plus haut, la paresse d'esprit préfère raisonner toujours *in linea* et *in sensu diviso*. Beaucoup d'incroyances, et beaucoup d'inerties dans la croyance, ont pour cause l'amour des aises intellectuelles, le goût de la simplification à outrance, l'insensibilité placide à tout ce que le réel a de complexe.

Précisons toutefois qu'il ne s'agit pas davantage de se reposer dans les contradictions, mais de se laisser stimuler par le paradoxe. On a souvent fait remarquer, dans l'histoire des sciences, que le génie a consisté à ne pas accepter les dilemmes académiques : à refuser, par exemple, de traiter le nombre dit irrationnel soit comme un nombre fractionnaire, soit comme un nombre vraiment irrationnel et monstrueux; — ou encore, plus près de nous, à refuser de croire que la lumière soit faite d'ondes *ou* de corpuscules, et à montrer, comme l'a fait L. de Broglie, qu'elle est à la fois onde *et* corpuscule, en découvrant une formule mathématique *neuve* qui comporte à la fois l'un et l'autre aspects. C'est une synthèse positive et neuve dont nous avons aussi besoin pour les problèmes spirituels de notre âge, une synthèse qui garde la tradition en l'enrichissant, et qui reste toujours proche de la vérification expérimentale, je veux dire de cette immense force inductive qui élève les âmes comme une marée, sous le soleil de Dieu.

MAURICE NÉDONCELLE.

La Passion rédemptrice

Son double aspect cohérent et les obligations qui en découlent pour nous

Temps de guerre, temps de souffrances, et, pour les défenseurs d'une cause juste, temps de mérites qui, quelles que soient les fautes qu'ils ont à se reprocher, doit devenir un temps d'expiation salutaire et de grâces fécondes pour eux-mêmes, pour leur patrie, pour leurs ennemis mêmes. De ces pensées, notre carême de 1940 doit s'inspirer, en nous offrant l'occasion de méditer plus à fond sur le sens divin de la Rédemption, sur l'esprit selon lequel nous devons nous y unir, sur l'attitude à prendre intérieurement à l'égard des ennemis même les plus injustes, sur le devoir de charité dont nous ne sommes pas dispensés envers eux, pour notre bien et pour le leur.

Aussi sera-t-il instructif et sans doute salutaire de réfléchir quelques instants sur un double aspect, souvent trop peu distinctement remarqué, de la Passion du Sauveur, œuvre à la fois d'obéissance strictement acceptée jusqu'à la mort de la croix, et entièrement libre et volontaire comme un sacrifice d'amour en faveur de tous les déicides que sont les pécheurs, à quelque époque, à quelque race qu'ils appartiennent.

L'étude attentive de ce qui est à la fois exigé et spontané dans la sublime économie de ce mystère de justice inflexible et d'onéreuse bonté, dans les exigences du Père et dans l'obéissance toute généreuse du Fils, nous aidera à comprendre et à pratiquer ce qu'il y a de plus

complexe, difficile et méritoire dans nos obligations présentes de belligérance « imposée ».

I

L'enseignement catholique est aussi net et explicite que possible sur le caractère impératif de la réparation nécessaire de l'offense faite à Dieu par le péché. Avant tout pardon, il faut d'abord qu'une juste satisfaction soit donnée à la souveraineté lésée et à l'amour méconnu. Il y a là un premier mystère dont notre foi cherche à entrevoir la convenance et la paradoxale rigueur.

Il n'est pas suffisant d'observer l'incommensurable disproportion de l'offenseur et de l'offensé : cette disproportion ne serait pas ce qu'on nous dit qu'elle est si la créature humaine avait été primitivement laissée à son ordre naturel. Mais c'est parce que, dès l'origine, l'homme avait été élevé à une vocation surnaturelle qu'en reniant, par orgueil et par prétention d'indépendance et de jouissance de soi, cette vie prégnante de Dieu en lui il avait commis une faute d'une gravité atteignant pour ainsi dire Dieu même en l'homme et tuant le dessein qui avait pour objet l'union transformante de la créature privilégiée par l'adoption divine.

A cette lumière, pénétrant jusqu'aux abords toujours mystérieux d'une surnaturalisation promise à la soumission du premier Adam, à son humanité intègre et à sa race fidèle, nous entrevoyons la culpabilité extrême du péché originellement commis par l'être, non seulement doué de raison et de liberté, mais doté déjà d'une motion à laquelle il n'avait qu'à rester docile pour être ensuite introduit dans l'intimité de l'adoption divine.

Dès lors apparaît la suite inévitable de cette faute initiale. Ce n'est pas seulement l'homme en tant que raisonnable et libre qui déchoit en sa propre nature, c'est le germe divin déposé par grâce en lui qui se trouve tué par une sorte de déicide virtuel, faisant échouer en quel-

que sorte l'œuvre projetée et déjà inaugurée au sein du conseil trinitaire qui avait présidé au plan de puissance créatrice et de grâce surnaturalisante.

Aussi peut-on dire, en langage humain, que Dieu ne restait pas indifférent à cette chute d'une créature investie d'une telle mission. Il se trouvait pour ainsi dire blessé dans ses desseins, dans son honneur, dans son amour par la révolte qui faisait fi du plus incomparable don et du donateur lui-même. Ces termes, inévitablement métaphoriques, nous aident à comprendre en quel sens on peut dire, avec toute la tradition, que la justice divine exigeait une réparation et une expiation que l'homme, réduit à ses seules ressources et à son état de culpabilité et de déchéance, ne pouvait absolument pas procurer à la divine Majesté, pas plus qu'il ne pouvait restaurer et reprendre la réalisation du dessein dont il aurait dû être l'instrument et le bénéficiaire. Donc pour satisfaire à la justice, comme pour empêcher l'échec du plan divin sur l'humanité, il fallait une compensation expiatoire, proportionnée et à l'offense et au caractère surnaturel de sa portée. Ainsi s'explique et se justifie — à notre regard éclairé par la révélation — ce que de nous-mêmes nous n'aurions pu discerner et requérir : l'indispensable exigence de ce qu'on a appelé la satisfaction vicaire, c'est-à-dire la substitution aux impuissants hommes pécheurs d'une victime absolument innocente et divinement efficace, l'Homme-Dieu.

Nous n'avons pas à nous demander, avec quelques théologiens, si d'autres victimes que le Christ, d'autres expiations que celle de la mort sur la croix auraient suffi à l'apaisement de la parfaite justice dont le réalisme rigoureux ne saurait se contenter d'approximations et de succédanés. En fait, ce qui nous est montré, c'est la mort sanglante de l'Homme-Dieu, crucifié pour consommer la réconciliation offerte à tous ceux qui accueilleront la grâce obtenue pour eux. Mais n'allons pas si vite; après avoir mis en lumière le caractère impérieux de

l'expiation réparatrice et avant d'envisager le rôle, non moins indispensable, de la charité toute volontaire et gratuite du Christ, à la fois obéissant et spontanément consentant, arrêtons-nous à une hypothèse.

II

Afin de faire ressortir plus exactement la double raison, la double signification du mystère rédempteur, supposons un instant que la justice divine soit seule en cause pour imposer à l'obéissance stricte du Christ la sanglante réparation, et supposons, en outre, que la victime ne subisse le châtiment expiatoire que par soumission forcée, sans y mettre du sien par une initiative amoureusement consentante. Quelles conséquences résulteraient ou rejailliraient d'une telle présentation en ce qui concerne le Justicier, la Victime et les coupables ? — D'abord, la rigueur du Juge ne pourrait pas ne pas apparaître comme une dureté inexorable, disproportionnée et inutile. Car, en frappant celui-là même en qui il avait mis toutes ses complaisances pour venger une offense provenant d'une créature infiniment inférieure à l'offensé et à la victime même, la solution apparaîtrait comme sans commune mesure avec la faute commise et sans proportion avec la réparation exigée. — En outre, pour punir et réparer le péché de l'homme, il eût donc fallu amener un nouveau crime, un crime incommensurablement plus grave; et comme ce nouveau péché provenait également des hommes devenus les plus criminels des bourreaux en suppliciant le Juste par excellence, un tel déicide, littéralement perpétré, n'aurait fait que redoubler infiniment une dette inexpiée et inexpiable.

— Enfin, ce terrible imbroglio semblerait stérile puisque, dans cette hypothèse, le Christ, obéissant à la vindicte divine, aurait satisfait à son Père, mais en laissant à l'humanité coupable tout le poids d'une faute énorme puisque le crucifié, ne s'étant tourné que vers son Père,

n'aurait point pris tout entière sur lui l'injustice commise envers sa Personne sacrée.

Après nous être placés au seul point de vue des rigueurs dues à l'offense et des mystérieuses exigences de la Justice, essayons d'entrevoir quelque chose du mystère de la Bonté et de la Miséricorde divine en la Rédemption. Si donc il ne s'était agi que d'offrir une réparation à la divine Majesté, il semblerait que « la colère », « la fureur » (pour parler comme les prophètes de l'Ancien Testament) manifestassent chez Dieu une sorte de susceptibilité à l'égard des pauvres hommes peu conscients de la malice de leur faute; et il semblerait surtout que le Père, en imposant au Verbe Incarné le supplice d'une terrible expiation, eût fait preuve d'une incompréhensible dureté.

Et puis, comme l'ont objecté poètes sentimentaux ou critiques acerbes, « y a-t-il quelque bon sens à charger des bourreaux, « ne sachant même pas ce qu'ils font », d'un énorme crime, d'un déicide, sous prétexte d'obtenir une réparation pour une injure dont ils n'étaient pas directement responsables ? » Il y a plus encore : « Si le Christ ne fait que subir par obéissance nue et passive la peine qu'ont méritée les hommes, la dette de l'humanité n'est-elle pas immensément alourdie au lieu d'être payée et éteinte par cette folie déicide ? » — Toute cette logique apparente va s'évanouir dès que le Christ, aux mérites de l'obéissance qui surmonte les angoisses de la volonté et de l'agonie humaines, ajoute par suprême amour l'offrande de lui-même avec un désir ardent et pressant de souffrir et de mourir pour regagner ses frères perdus et leur rendre la possibilité de devenir fils de Dieu, ses frères et ses amis. Ce qui semblait impossible ou monstrueux apparaît désormais comme l'offrande volontaire, empressée, toute aimante d'une générosité sans limites et qui nous trace la voie des docilités, des sacrifices, des

immolations qui ouvrent à l'humanité rachetée l'accès au salut.

On peut se demander encore comment se concilient, chez le Père céleste et au sein de la Trinité, dans l'union et la simplicité de la perfection divine, la volonté rigoureuse et la charité infiniment miséricordieuse dans ce comportement envers l'humanité rebelle et cette réhabilitation offerte. Il faut peut-être répondre que, dès le plan primitif qui attribuait à l'humanité une surnaturelle destinée, la possibilité d'une chute était à envisager avec les suites qu'elle comporterait. Et la prescience divine, tenant compte de faillibilité humaine, avait passé outre aux rigueurs de la justice, afin de permettre à l'extrême miséricorde de se produire plus manifestement par l'exercice de la plus sublime charité. D'où cette parole de saint Jean : « Dieu a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique.»

Oui, donné, sacrifié jusqu'au supplice le plus humiliant, le plus cruel, comme esclave de l'amour pour mieux révéler la bonté que le même saint Jean appelle la « philanthropie de Dieu », bien plus, toujours interpellant pour nous en perpétuant cet holocauste sur tous les autels et dans toute la succession des siècles, comme au fond de tous les cœurs fidèles, toujours également prêts à communier et à mourir. Et tel est le parfait exemplaire de la charité qui doit régner entre les hommes comme effet et preuve de leur amour et de leur reconnaissance pour Dieu.

Aperçoit-on maintenant dans une plus vive lumière l'importance, la nécessité pour nous d'envisager le double aspect qui confère à la Rédemption la plénitude de sa splendeur charitable, aussi bien en ce qui concerne la foncière bonté du Père, sacrifiant par amour son Fils, que l'amour que ce Fils bien-aimé veut aussi témoigner à l'humanité coupable ? Reprenons donc l'examen suivi de la doctrine qui allie au caractère impérieux de la

sentence inexorable la mansuétude infinie de notre Sauveur et de notre modèle : *apparuit benignitas Christi.*

III

Une grande vérité est à méditer ici. Sans y réfléchir, on s'imagine volontiers que la Rédemption a restauré et remis les hommes dans leur condition primitive à l'égard de leur possibilité d'être sauvés. C'est là pourtant une méprise ou une confusion, et il importe de noter les différences qui entraînent pour nous des devoirs nouveaux.

L'état originel, répétons-le, n'était pas seulement un état de pure nature intègre. Primitivement, cette nature intègre était, par surcroît et par grâce, douée déjà d'une vocation surnaturelle, d'un germe constituant un don distinct des facultés naturelles de raison et de liberté, un don qui, à travers une épreuve fidèlement surmontée, devait conduire à la Patrie céleste et à l'intimité de Dieu. Mais, par la chute, ce don — tel qu'il ne peut être l'apanage naturel d'aucune créature — a été perdu sans pouvoir être recouvré par aucun effort humain. De plus, l'intégrité des facultés naturelles elles-mêmes a été blessée; l'ignorance et la concupiscence, résultats du péché, ont déterminé dans les consciences et dans les sociétés humaines des troubles profonds. Qu'on se rappelle la description que donne saint Paul des vices de l'ancien monde civilisé, à l'époque qui semblait l'apogée de son éclat et de sa grandeur, au siècle même de la venue et de la prédication du Christ.

Ce n'était pas de l'humanité livrée à elle-même que pouvait surgir le relèvement de son idéal et de ses mœurs. Il fallait, pour ouvrir une nouvelle voie au salut, la médiation, la réparation, la prédication, les exemples, l'immolation de l'Homme-Dieu. Et puisque le foyer du péché couvait désormais et couve toujours au cœur de

tout descendant d'Adam, il fallait, il faut donc aussi que chacun participât et participe à la pénitence du Christ, soit pour vaincre les mauvais penchants qui ne sont jamais entièrement détruits en cette vie terrestre, soit pour associer les souffrances et les mortifications de l'épreuve présente au sacrifice expiatoire et amoureux du Sauveur. C'est ainsi que, conséquemment au péché, l'économie du plan divin pour rédimer et surnaturaliser la destinée humaine s'est trouvée logiquement modifiée et, à certains égards, enrichie par une contribution de l'homme au plan divin de charité qui avait amené le Fils de Dieu sur la croix.

Par là aussi s'explique la parole de saint Paul, si surprenante au premier abord : *adimpleo quae desunt passionum Christi*. Comment est-ce possible ? Comment n'est-il pas téméraire et choquant d'affirmer que la Passion, infiniment méritoire et divinement surabondante en grâces, demeure insuffisante ? Ne nous méprenons pas. Ce n'est pas l'efficacité de l'holocauste purificateur — pleinement satisfactoire pour la justice, en même temps qu'infiniment débordant de charité et de grâce — qui laisse quelque chose à désirer et à compléter. Il s'agit de l'extension à nous-mêmes et à nos frères et de l'application du sacrifice rédempteur à ce qui, en nous et autour de nous, dépend de notre liberté et de nos obligations charitables. Dieu ne nous traite pas en automates. S'il opère tout en tous, il donne cependant part à notre coopération et, au sens spirituel et même mystique du mot, la passivité désigne, non point l'inertie, mais le besoin d'une motion initiale suscitant nos énergies propres pour agir et pâtir effectivement et méritoirement en union avec le Christ. Le Sauveur nous laisse, il nous confère le pouvoir et le devoir de compatir et de collaborer réellement et personnellement à l'œuvre qu'il attend de nous, en nous donnant de concourir avec lui et par lui.

IV

Nous ne sommes donc pas dispensés par l'action et la passion du Christ d'agir et de pâtir nous-mêmes. Quelle singulière attitude que celle que révèle, en certains milieux protestants d'Allemagne, l'habitude de célébrer le vendredi saint par de somptueux festins. Se réjouir d'une telle façon, avec l'égoïsme d'une allégresse fondée sur la mort douloureuse de Celui que nos péchés ont condamné à mourir, serait-ce là l'expression que la logique imposerait rationnellement aux calculs de la vie spirituelle et à la délicatesse de la gratitude ?

Beaucoup sont assurément choqués par cette manifestation de joie au pied même de la croix. Et pourtant, sous des formes plus discrètes, mais peut-être plus subtilement ingrates, une certaine civilisation contemporaine n'efface-t-elle pas progressivement — dans le train ordinaire d'un monde qui nous amène à un paganisme plus coupable que l'ancien — le sens de la mortification, l'esprit de pénitence ou même la simple vertu de tempérance, de réserve, de pureté ? Combien souvent, à des pratiques rituelles, à des fêtes recouvertes de manteaux de charité, n'allie-t-on pas, sous prétexte d'art, de culture, d'élégante curiosité, certaines habitudes de pensée et de sentiments, de lectures osées, d'émotions malsaines qui éloignent de plus en plus les âmes, souvent à leur insu, de ce que Bossuet nommait l'incompréhensible sérieux de la vie humaine, on peut ajouter, de la vie chrétienne, transformée en brevet de bienséance et de sécurité, sous la sauvegarde de quelques pratiques ou de quelques œuvres rassurantes.

Non pas qu'il faille faire du christianisme une religion de la tristesse, de la souffrance, de la sombre inquiétude. « Les saints tristes sont de tristes saints », dit saint François de Sales; la paix et la joie véritable surabondent en saint Paul parmi ses tribulations; et cette

allégresse spirituelle — si différente du vide ou du dégoût que laissent les mauvais plaisirs accumulés sur le fond d'ennui incurable des mondains — accompagne les cœurs unis au Christ. Si, comme l'avait senti Pascal, « Jésus est en agonie jusqu'à la fin du monde », et semble nous faire entendre cette parole : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi », c'est pour nous apporter en la « joie », les « pleurs de joie » de la compassion, de la reconnaissance et de l'amour, une confiance invincible dans la victoire de la foi et la promesse de la béatitude.

C'est qu'aussi bien, dans les affres de son agonie, le Christ, tout en demandant — pour nous montrer sa très réelle humanité et pour nous donner le modèle d'une absolue résignation — que l'amer calice s'éloigne si possible de ses lèvres, est en même temps pénétré d'un immense désir et d'une divine joie d'obéir à son Père, de le glorifier, de sauver les hommes et de pouvoir faire ses délices d'habiter avec ses enfants retrouvés, ses frères rachetés et sauvés. Et telle doit être, en effet, notre mission compatissante et corédemptrice. Voilà ce que nous avons encore à comprendre pour puiser en sa source la raison et pratiquer en toute justesse le devoir d'aimer, d'aider même nos ennemis le plus possible, en vue de leur bien spirituel.

V

Déjà nous avions remarqué que, à la suite du péché et de la Rédemption, l'économie du salut s'est trouvée modifiée. C'est encore sur un autre aspect de cette même vérité que nous devons réfléchir, afin de mieux discerner toute l'étendue et toutes les raisons de nos devoirs, non seulement moraux mais surnaturels envers notre prochain, s'agît-il même, comme dit saint Paul, de ceux qui nous persécutent, nous dépouillent et nous frappent. C'est ainsi que nous serons plus précisément amenés à définir les difficiles et importants devoirs résultant de la

situation tragique où nous place la guerre actuelle. Comment pouvons-nous, devons-nous nous comporter pour rester fidèles à la souffrance et à la charité rédemptrice dans un rôle d'associés et pour ainsi dire de corédempteurs, sans méconnaître d'autres obligations de justice et de force défensive ?

Afin de concilier des attitudes qui semblent s'opposer, il est bon d'analyser encore les conditions renouvelées du salut et de nous rendre compte du sens des épreuves imposées à notre courage, à notre amour pour le Christ et pour les hommes, tous appelés au salut, tous exposés à se perdre.

Si Adam n'eût pas péché, aurait-il, par sa fidélité personnelle, confirmé toute sa descendance dans l'intégrité de sa nature et dans le sûr accès à la vie surnaturelle ? Question sans réponse; aucune lumière ne nous a été donnée sur une telle hypothèse parce que nous n'avons besoin d'aucune connaissance sur un état qui n'est pas le nôtre. (Hypothèse toutefois que semblerait favoriser la doctrine d'après laquelle l'Incarnation a eu pour motif la faute originelle à réparer par la divine expiation; — tandis que, pour d'autres interprètes, l'Incarnation, source de toute grâce, se rapporterait d'abord à la vocation primitive et à l'élévation surnatuelle de la nature intègre, avant d'être aussi le remède au mal du péché.) Ce qui est sûr, c'est que, quelle qu'ait été la solidarité de la race humaine en Adam et avec Adam, la question du salut pour chacun de nous dépend désormais de notre solidarité avec le Christ et du libre usage que nous faisons des grâces méritées par lui et sollicitées aussi par et pour nos frères en union avec lui.

Ainsi donc le caractère social ou même la solidarité de l'humanité primitive étaient axés sur le premier Adam; la vie unitive de l'humanité régénérée est axée sur le Christ, nouvel Adam, et s'exprime par la communion des saints en ce « Christ total » qu'est l'Épouse du Christ, unie à son Sauveur, la Cité sainte, mais laissant en dehors d'elle ceux qui s'en sont exclus et qui,

descendants aussi du premier Adam, auront refusé les sollicitations de la conscience et de la grâce qui les aurait fait participer à l'Église invisible et au règne de l'Homme-Dieu.

Par cette vue fondamentale, nous apercevons l'étroite connexion de tous les membres du Christ, aussi bien dans sa vie souffrante et militante que dans son activité apostolique, auxiliatrice, vicariante ou satisfactoire. C'est pourquoi nous ne pouvons nous désintéresser de nos frères, même ennemis, et qui, en leur vie présente et itinérante, peuvent jusqu'à leur dernier soupir consentir aux prévenances de Dieu et obtenir, par notre intercession et notre charité à leur égard, l'accès en eux des grâces de conversion. A plus forte raison la haine et la violence sont à bannir de tout cœur chrétien. Nous avons à éviter aussi toute occasion de faire douter même les coupables et les impies des sentiments et des intentions qui, en nous, démentiraient les préceptes et les vertus de l'équité et de la charité.

Bref, en l'ordre présent et malgré les suites du péché, chaque être humain garde la pleine responsabilité de sa destinée personnelle et la possibilité du salut sous l'action secrète et avec l'aide de la grâce. Et toutefois ce n'est pas à titre isolé; car, symétriquement à la solidarité qui avait entraîné toute la race dans la déchéance originelle, il subsiste entre les hommes — naturellement et plus encore surnaturellement — une connexion, une réversibilité, une union qui les organise en une symbiose préparant et symbolisant la seule véritable unité qui est le but suprême du dessein divin. La nature devait ébaucher, elle trouble souvent cette aspiration, cette loi de communauté; seule la participation à la médiation et à la vie du Christ réalise ce vœu suprême énoncé au soir de la Cène : qu'ils soient un, comme vous et moi, mon Père, nous sommes un. Et, tandis que les rebelles à cette inspiration de fidélité restent isolés, divisés d'avec eux-mêmes, hostiles chacun à chacun, l'union que symbo-

lisait pour toute la race humaine le premier Adam se réalise dans et par le Christ, nouvel et éternel Adam, en qui tous communient à une même nourriture, membres d'un même corps, participant à une seule et même lumière, à une seule et même vie.

***

Ainsi, dans l'économie actuelle du salut, tout le plan restauré de la surnaturalisation — laquelle est la vraie fin providentielle — est axé sur le Nouvel Adam pour et par l'union des hommes avec lui, par et pour leur union entre eux, en vue de l'adoption divine de ce corps mystique de l'humanité régénérée.

Nous avons essayé d'entrevoir ce qui subsiste du caractère naturellement social des personnes humaines, et l'unité transcendante et surnaturalisante par le Christ médiateur et sauveur jusqu'à la vie trinitaire à laquelle la vision béatifique destine l'Église triomphante.

Et quoiqu'il semble qu'en un sens le salut garde un caractère strictement individuel, comme l'indique la formule de Newman, « Dieu seul et moi seul », nul cependant ne remplit son devoir d'homme et de chrétien et ne répond à sa vocation en s'isolant des autres hommes et des devoirs qui l'incorporent à l'Église et au Christ. Bien plus, au cours de la vie itinérante et militante, nous portons tous les épreuves et les fardeaux les uns des autres; et à la demande de Caïn : « Suis-je chargé de mon frère ? », il faut répondre, par nos attitudes spirituelles et effectives : nous sommes en partie responsables les uns des autres. Et cela exige de nous deux choses : attention vigilante à ne point les scandaliser et devoir non seulement de l'apostolat même pour les laïques et des modes invisibles et surnaturels de la prière, mais de la pénitence jusques et y compris le rôle de victime auquel sont conviées certaines âmes. Il est illégitime et contraire à l'esprit du Sauveur de nous dé-

sintéresser de la communauté humaine; et le solitaire confiné au désert ou le moine en son cloître, loin de faire exception à la règle, y sont éminemment fidèles par leur prière apostolique et leurs immolations unies au sacrifice du Christ. C'est ainsi que pour accomplir le premier précepte qui est d'aimer Dieu par-dessus toutes choses et plus que soi-même, il faut aussi pratiquer le second et essentiel commandement, « semblable au premier », d'aimer son prochain comme soi-même, fût-ce l'ennemi qui nous veut et nous fait tout le mal possible. C'est là un précepte qui paraît surhumain ou presque contraire au bon sens comme à des devoirs certains : tel est le paradoxe que nous aurons à discuter.

On voit par là quel problème délicat se pose dans les consciences, au sein des nations et entre les peuples, en ce temps où, tantôt larvée, tantôt totale, la guerre déploie ses sourdes hostilités, ses violentes fureurs, ses injustices et ses rancunes. Ce n'est pas un résidu de christianisme, un vague appel à des vertus morales, un parfum spirituel restant encore dans un vase vidé de ses salubres aromates qui peuvent suffire à rendre les énergies nécessaires et à refaire la santé d'un monde profondément atteint ou d'anémie ou de folle brutalité.

On se demande quels sont nos buts de guerre, quels sont nos buts de paix. Il est possible, il est vrai, de fournir des réponses verbales, des solutions désirables; mais, pour être viables, elles exigent tout autre chose que des conventions juridiques ou économiques, ou des sentiments simplement humanitaires. Il y a donc, du point de vue d'un réalisme intégral, à rechercher sans plus tarder quels peuvent être, au regard de la conscience morale et chrétienne, les vraies raisons de guerre, les vrais moyens, les vrais buts de la paix à recouvrer ou plutôt à instaurer.

Maurice Blondel.

Saint Augustin, maître de culture chrétienne

Le problème de la culture chrétienne est à peine moins ancien que le christianisme. Cette formation de l'intelligence et ce type de vie intellectuelle [1] que la civilisation antique avait peu à peu élaborés et fixés, qu'en adviendra-t-il chez ceux qui ont fait de l'Évangile leur règle et du royaume des cieux leur fin ? A moins qu'il n'accepte d'être un barbare, le chrétien n'évite pas de prendre parti. Parmi nous encore, quiconque est soucieux pour soi d'une communication entre la vie chrétienne et l'usage de l'intelligence rencontre le problème à son tour; et tout statut d'enseignement chrétien en signifie nécessairement une solution. Aux chrétiens d'aujourd'hui, venus après tant d'événements contradictoires (tels que nous discernons mal, en nos solutions reçues, la part des pures exigences chrétiennes et celle des nécessités historiques), il est opportun de se représenter l'idée de culture chrétienne en sa première et puissante affirmation, celle que nous offre, entre tous les Docteurs du christianisme, saint Augustin. Il n'est plus téméraire de le tenter depuis que nous possédons l'ouvrage admirable de

1. Nous faisons allusion par ces expressions aux deux sens du mot culture distingués par M. H.-I. Marrou, et de grande importance pour tout débat portant sur cet objet : *op. infra laud.*, pp. VII-VIII; cf. *ibid.*, pp. 549-560. Voir du même auteur l'article *Culture, civilisation, décadence,* dans *Revue de Synthèse* (*Hist.*), décembre 1938, pp. 133-160.

M. H.-I. Marrou [2]. L'attitude intellectuelle de saint Augustin ne peut manquer de nous offrir des éléments individuels et contingents; elle ne sera pas considérée ici comme l'objet d'une imitation servile; mais, telle qu'elle est, elle demeure assez représentative pour fournir aux chrétiens d'aujourd'hui un exemple et des leçons.

*
* *

La culture païenne ne fut pas pour saint Augustin un objet de connaissance érudite et lointaine, ainsi qu'elle peut l'être pour nous. Il s'en est nourri au point d'en faire la substance de son âme. Jusqu'à sa conversion (386), et malgré la grande émotion de la lecture de l'*Hortensius* (373), il demeure un rhéteur de la décadence : *vir eloquentissimus ac doctissimus*. La formation qu'il a reçue comme la profession qu'il exerce le rattachent à cette tradition de culture dérivée jusqu'à son temps d'Isocrate et des Sophistes : au service de la maîtrise oratoire tenue pour le but suprême, une technique de grammaire et de rhétorique, des connaissances plus générales aussi, mais appauvries à la fin du IV[e] siècle si on les compare à l'idéal qu'en avait conçu Cicéron. La décadence a imprimé à l'ensemble de cette culture oratoire un caractère scolaire et mondain. Concurremment à celle-là, avait cours dans l'antiquité un autre type de culture, dérivé de Socrate et de Platon, et que ces grands initiateurs avaient dressé contre la vanité et l'immoralité de la sophistique et de la rhétorique contemporaines [3]. On assiste au long des siècles suivants à la rivalité continuée des deux traditions. Il s'opère bien

2. H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938; in-8, xv-620 pp.

3. Sur la rhétorique comme idéal de culture chez les Sophistes, signalons ici l'ouvrage exprès de H. Gomperz : *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des* ΕΥ ΛΕΓΕΙΝ *in seinem Verhältnis zur Philosophie des 5. Jahrhunderts*. Leipzig-Berlin, 1912.

avec le temps une atténuation des caractéristiques de chacune et les types ne se conservent pas dans leur pureté. Il reste que la culture philosophique n'a jamais cessé d'être opposée à la culture oratoire, du reste beaucoup plus répandue et que le jeune Augustin avait à son tour adoptée.

Or, il est remarquable que la conversion religieuse entraîne chez lui le passage à la culture rivale : elle inclut une conversion à la philosophie. Non seulement changent ses convictions philosophiques, comme il advient en toute conversion religieuse à répercussions intellectuelles; mais l'organisation même de sa culture se trouve reprise pour être conformée cette fois aux exigences propres de l'idéal philosophique. Saint Augustin prend rang à la suite de tous ceux qui, dans l'antiquité, s'étaient convertis à la philosophie : car le phénomène est observable, de cette rupture avec la culture littéraire et de l'attachement à la sagesse, *studium sapientiae* : ainsi Sénèque, Marc-Aurèle, Apulée et, tout près d'Augustin, un Prétextat. Cette sorte de conversion n'allait pas sans des accompagnements d'ordre moral et social; elle équivalait à un changement radical dans la conception et la conduite de la vie.

Que signifie chez saint Augustin cette préférence accordée à la philosophie sur la culture littéraire, ce passage du culte de l'éloquence au zèle de la sagesse? Compris en sa conversion religieuse, il ne peut avoir qu'une signification vitale. Laquelle au juste? La culture littéraire poursuivait un idéal d'ordre esthétique : le bien dire, avec toutes les virtuosités d'un art très raffiné; elle garantissait les succès oratoires, d'où s'ensuivaient toute sorte de bénéfices sociaux. Ces derniers, aux yeux de saint Augustin, ont perdu leur prix; mais il n'est plus davantage attaché aux agréments ou aux habiletés de la parole. Il passe au goût de la vérité et du réel, affirmant par là une exigence intellectuelle que la rhétorique ne se chargeait pas de satisfaire. Mais nettement

liée, chez saint Augustin, à l'appétit de la béatitude et à l'aspiration de son âme vers les réalités spirituelles et vers Dieu. Que sont les plus beaux discours auprès de tels objets! La sagesse est la poursuite de Dieu. Le christianisme du converti ne peut que soutenir et stimuler cet élan de son âme. C'est en définitive par attachement aux plus hauts objets, au nom d'un idéal de béatitude en correspondance avec l'âme renouvelée de saint Augustin, qu'il renonce à n'être qu'un rhéteur brillant et admiré pour se faire dans la retraite philosophe. Des valeurs morales et spirituelles sont donc engagées en ce déplacement de sa culture. Le problème dont nous traitons ici porte plus loin qu'on ne croit. De la rhétorique à la philosophie, il s'agit de deux genres de vie, et non de deux programmes d'occupations intellectuelles. Où la culture est prise au sérieux, il est d'une importance décisive qu'on l'oriente dans un sens ou dans l'autre. Tel était déjà l'enjeu du problème chez Socrate et Platon : ils ont voulu sauver la vérité et la moralité. Chez saint Augustin, selon l'esprit de la philosophie hellénistique, la note est plus insistante sur la béatitude, devenue l'objet propre de la recherche philosophique, et c'est en ce sens aussi qu'il tourne son christianisme dont le caractère néo-platonicien a été souvent remarqué. Découvrir Dieu et le posséder dans la connaissance; jouir de la vérité béatifiante. La sagesse augustinienne inclut les plus hautes valeurs affectives. Et c'est pourquoi la vie intellectuelle de saint Augustin à Cassiciacum, et de plus en plus dans la suite, n'est point séparée d'une vie morale et religieuse où la pureté de l'âme et la prière instante concourent à la même fin à laquelle désormais sont consacrées toutes les forces de son esprit.

La critique augustinienne de la curiosité se lie immédiatement à cette option de la philosophie, entendue comme nous venons de dire. Il veut connaître Dieu, il ne le peut sans connaître l'âme : le reste n'a plus d'intérêt. *Noverim me, noverim te.* La culture littéraire com-

portait une part d'érudition et l'orateur devait être homme instruit des choses les plus diverses : car de quoi un jour ou l'autre ne faut-il pas parler ? Or, ces connaissances sont inutiles à qui ne cherche plus que Dieu. Entendons ces connaissances cultivées pour elles-mêmes et comme nourritures de l'esprit. Sous prétexte même qu'elles comportent leur vérité, il n'y a pas lieu de les acquérir. Compte pour saint Augustin la seule vérité béatifiante et qu'il trouve en Dieu. Il ne tressaille pas à tout coup devant le mot de vérité. Il n'a pas la superstition du connaître, abstraction faite de l'objet de la connaissance. Il n'estime pas que dans l'application de l'esprit à sa tâche propre on doive perdre de vue la fin de la vie humaine, comme si la vie intellectuelle détenait une autonomie, pouvait être disjointe du mouvement universel où toute l'âme est emportée vers son Dieu [4]. En fait, vu la nature de cette érudition dont se flattaient les lettrés de son temps, misérable savoir, portant de préférence sur les faits étranges, aussi peu soucieux que possible d'organisation rationnelle et de précision scientifique, la critique de saint Augustin (bien qu'elle soit sans pitié et n'épargne même pas la peine du véritable savant) [5] se trouve être plus favorable à la recherche

4. Texte topique : « In [creaturarum] consideratione non vana et peritura curiositas exercenda est sed gradus ad immortalia et semper manentia faciendus. » *De vera religione* (le dernier ouvrage de la période laïque), c. 29 (52); *P. L.*, 34, 145. On remarquera que ce texte est cité et approuvé par saint Thomas, au service d'une thèse qu'il établit dans le même sens : *II*ª *II*ªe, q. 180, a. 4.

5. « Il repousse au même titre l'attention puérile qui nous amuse pendant que nous suivons la chasse d'un lézard ou d'une araignée, le goût des érudits de la décadence pour les *mirabilia*, le travail pourtant infiniment sérieux du savant, de l'astronome, par exemple, qui détermine avec une précision mathématique les mouvements d'un astre. Connaissance vraie, certes, et Augustin sait en reconnaître et en apprécier pleinement l'éminente valeur. mais autant que les autres inutile au salut. « Heureux qui te con- « naît, dit-il à Dieu, même s'il ignore ces choses. Car celui qui

sérieuse que la curiosité crédule et puérile complaisamment entretenue. Ce qu'une critique inspirée de motifs rationnels n'avait point opéré, une critique prise des plus hauts motifs religieux se révèle propre à l'obtenir.

N'attendons pas que la critique esthétique soit moins sévère. Elle nous apparaît même farouche. Saint Augustin s'y emploie dès le moment où il a opté pour la philosophie, et elle n'a fait que s'aggraver à mesure qu'il persévère dans la vie chétienne. Sans être la chose mauvaise que voulaient les Manichéens, la beauté sensible ne mérite pas de retenir nos regards; elle n'est encore qu'une beauté inférieure, et son prestige serait fallacieux qui nous dissimulerait la beauté véritable. Celle-ci est d'essence toute rationnelle et elle consiste dans une certaine *numerositas* qu'il appartient à la philosophie de découvrir. Au sommet est la beauté de Dieu, seule certaine et immuable. La musique a été pour saint Augustin une occasion d'exprimer avec précision ces jugements. Il est en méfiance devant la musique sensible. Il est préoccupé avant tout de l'ennoblir, parce que ce n'est qu'à ce prix qu'il la fera entrer en l'ordre des connaissances comprises sous la philosophie. En quoi il y a bien la manifestation de préjugés antiques et platoniciens : « La musique pour être digne de la philosophie doit transcender le charme sensible de la modulation pour se consacrer aux lois mathématiques que celle-ci implique » (*op. laud.*, p. 203). Notre notion d'art, toute moderne, manque à la pensée antique, de même qu'y fait défaut notre haute idée de la sensibilité, source d'expériences originales et précieuses. La musique réelle a échappé à l'appréhension des philosophes. Ce n'est donc pas proprement par ascétisme chrétien, mais en conformité avec les directions de la pensée philosophique dans l'antiquité, que saint Augustin écarte la musique de

« les connaît et te connaît aussi n'est pas à cause d'elles plus « heureux » (*op. laud.*, p. 351). La critique de l'arithmétique rencontre elle aussi une arithmétique dégradée, *ibid.*, p. 283.

l'éducation. Que l'ascétisme chrétien cependant ne soit pas tout à fait étranger à cette vigilance aiguë, nous dirions presque scrupuleuse, contre les attraits de la musique sensible, nous en avons pour gage le chapitre des *Confessions* où saint Augustin nous fait part de ses hésitations avec tant de pénétration et de charme [6]. En ses exclusives, il n'y a donc ni insensibilité ni dépréciation systématique. Il n'a que trop connu la puissance de la beauté sur le cœur de l'homme! Mais une fois aimé Dieu par-dessus tout, comment ne pas la redouter? Ici encore, la critique augustinienne rejoint la résolution de subordonner toute chose, au prix des plus grands sacrifices, à l'unique nécessaire.

La poésie est elle-même soumise à cette loi. D'une façon générale, la vie intellectuelle des chrétiens doit s'entendre en opposition radicale à la culture traditionnelle des lettrés du temps. Pour ceux-ci, observons-le, la culture représentait beaucoup plus qu'un ornement de la vie et le prétexte à d'aimables divertissements. Elle risque de leur donner l'illusion qu'en elle est atteint leur bien véritable. Saint Augustin proscrit en réalité ce qui serait comme la religion de la culture antique : on en viendrait à se contenter d'elle! Mais où est alors la place de Dieu? Certes, le contenu même de la littérature païenne déplaît à saint Augustin : mythologie, sensualité, erreurs et blasphèmes. Mais surtout, à ses yeux, « la culture traditionnelle apparaît frappée d'une vanité radicale parce qu'elle place la recherche de la forme, l'élégance du langage au premier plan, et qu'elle détourne l'âme des réalités de la moralité et de la religion » (*op. laud.*, p. 348). Cette fois encore d'ailleurs, comme nous avons dit pour l'érudition, la critique de la littérature atteint une valeur fâcheusement diminuée. Ce que saint Augustin refuse, c'est non tant Cicé-

6. « ... Ita fluctuo inter periculum voluptatis et experimentum salubritatis... » *Conf.*, X, 33 (49-50); *P. L.*, 32, 799-800.

ron et Virgile que Symmaque et Macrobe. La protestation qu'il élève veut être replacée dans son milieu. Il reste que Cicéron et Virgile ne peuvent manquer de se ressentir de la critique augustinienne de la culture littéraire, tout comme celle de la curiosité, nous le disions, atteint aussi les savants véritables.

Devant les appréciations ainsi rapportées, ne nous récrions pas sans précaution et ne prononçons pas inconsidérément le mot de rigorisme [7]. On se plaît à opposer en ces matières l'optimisme et le naturalisme d'un saint Thomas d'Aquin aux condamnations intransigeantes d'un saint Augustin. Mais qu'on ne s'y trompe pas : il y a dans l'augustinisme une exigence chrétienne éternelle et saint Thomas d'Aquin ne l'a pu méconnaître. Il demeure vrai à jamais dans le christianisme que Dieu désormais compte plus que tout et que le reste prend son prix de son rapport à Dieu. L'empire de la fin dernière est absolu et universel sur la vie humaine. Ce n'est pas en le diminuant qu'on amenderait l'augustinisme. Pour saint Thomas d'Aquin aussi Dieu seul en définitive

7. Il y a dans le christianisme une tradition rigoriste en matière de culture. « Le même esprit qui avait inspiré jadis les adversaires de Clément et d'Origène, et après eux Tertullien, inspire des réformateurs, comme saint Pierre Damien au XI[e] siècle, saint Bernard au XII[e] et, en plein XVII[e] siècle, Rancé, le milieu de Port-Royal et Bossuet » (*op. laud.*, p. 352). Sur quoi M. Marrou note heureusement qu'il serait sans doute possible de montrer « que chacun des renouveaux de la spiritualité intransigeante correspond plus ou moins à une période où le développement excessif d'un ordre de valeurs humaines pouvait faire courir des dangers à la vie religieuse. La réaction patristique s'opposait... à la « religion » de la culture antique; celle de saint Pierre Damien et de saint Bernard à ce qu'on a si bien nommé la *renaissance du XII[e] siècle*, etc... » (*Ib.*, n. 2). Il reste que les critiques ont pu être maladroites et aller jusqu'à méconnaître le rôle éminent que conserve la culture en christianisme; tel ne sera pas, on le verra, le cas de saint Augustin. Sur la position de Bossuet, nous nous permettons de renvoyer à nos deux articles de *La Vie Intellectuelle : L'Église et le théâtre*, novembre 1930, pp. 180-196; *Sur le « Traité de la Concupiscence »*, juin 1931, pp. 389-394.

mérite d'être connu; il ne rejette pas la notion augustinienne de curiosité; et quant aux charmes de l'art et de la beauté sensible, ni son exemple ni son enseignement ne nous révèlent qu'il leur ait ménagé un rôle de premier plan. Ce grand théologien a sûrement reconnu la consistance propre des valeurs humaines; il sait le prix de la science; il ne dut pas être fermé à tout sentiment de l'art et de la beauté. Par ailleurs, il admet le divertissement et ne se fait pas de la vertu une idée essentiellement farouche; il excelle même à rattacher aux conditions naturelles de l'homme certaines faiblesses ou désordres devant lesquels saint Augustin ne voyait que du péché. Disons plus techniquement que pour lui, dans l'ordre de la connaissance comme dans l'ordre moral, une science et une vertu se constituent par rapport à leur propre objet qui, n'étant pas Dieu, fonde cependant une vraie science et une vraie vertu. Tel est le bénéfice d'un aristotélisme assimilé. Mais le primat de Dieu et de la vie éternelle n'est pas diminué. Encore et toujours s'agit-il pour l'homme de soumettre ses activités à la seule fin dernière. La charité demeure la forme de toutes les vertus. On hésite en définitive si un saint Thomas d'Aquin exalte l'homme ou s'il l'abaisse, car nul n'a fait davantage confiance à la raison comme nul ne l'a plus énergiquement assujettie à Dieu. Par rapport à saint Augustin il représente un progrès indéniable de l'analyse et des discernements, avec les rectifications qu'ils entraînent; mais sa doctrine ne tolère aucun affaiblissement de l'idéal chrétien, exprimé en la souveraineté de la fin dernière.

Peut-être jugeons-nous la critique augustinienne à partir d'un certain déplacement de ce problème de la culture, opéré ensuite de la Renaissance (dont l'insistance propre est aussi diamétralement opposée qu'on peut le rêver à celle de saint Augustin) et auquel nous ne prenons plus garde. Pour faire droit en effet à l'exigence chrétienne sans renoncer à la tradition antique restau-

rée; pour concilier le primat de la vie éternelle avec l'accueil gracieux ménagé à la culture païenne, on nous a recommandé de rectifier notre intention, où nous protestons tourner à la gloire de Dieu l'étude du grec et du latin, la lecture des poètes et la pratique assidue de l'humanisme[8]. La préoccupation de saint Augustin est au contraire de constituer une culture spécifiquement chrétienne, ordonnée selon sa structure même, de par les matériaux qu'elle engage et leur disposition, à la fin dernière. Si l'on nous permet le langage de l'École, disons qu'il entend la subordination de la culture à la fin dernière *in ordine specificationis*, tandis que nous ne nous inquiétons plus que d'une subordination *in ordine exercitii*. Celle-ci est assurément plus facile; ne peut-on craindre cependant qu'elle soit moins efficace? Nous entendons bien que la culture dont parle saint Augustin ne suffit pas à tout; et sous prétexte qu'un homme est chrétien, nul ne songe à lui interdire l'accès des divers domaines de l'esprit. Les techniques demeurent : médecine, droit, sciences économiques et politiques, arts mécaniques, et le reste, dont la constitution propre ne se prend pas d'un rapport intrinsèque avec la fin dernière. Les chrétiens ont la liberté de les apprendre et d'y exceller. Et on ne peut leur demander rien d'autre que de les apprendre et d'y exceller pour la gloire de Dieu. L'intention du sujet est la seule manière dont ces connaissances sont assumées en l'ordre de la vie éternelle. Il suffira que leur objet propre ne s'y oppose pas. Certain humanisme libre et hardi, auquel rien de païen ne resterait étranger, ne peut vérifier même cette dernière condition. Mais avec

8. Voir la page malicieuse, mais pertinente, illustrée de textes suggestifs, où H. Bremond oppose l'humanisme « séparé » des jésuites français du XVII[e] siècle à l'humanisme plus grave des oratoriens, moins prompts à attribuer une vertu merveilleuse à la rectitude de l'intention. *Hist. litt. du sentiment religieux...*, III, *La Conquête mystique, *L'École française*, Paris, 1921, pp. 194-196 (cf. *op. laud.*, p. 342, n. 3).

les techniques nous avons quitté le problème de la culture, celui dont traite saint Augustin. Indépendamment de la spécialité à quoi chaque esprit peut s'appliquer, demeure la nécessité d'une formation d'intérêt universel, comme il est éminemment souhaitable que persiste, sous l'exercice habituel d'une activité intellectuelle déterminée, une sorte de disponibilité de l'intelligence marquée de l'empreinte d'une certaine culture. Saint Augustin entend que cette formation et cette culture, chez les chrétiens, soient d'essence chrétienne; que cette mise en valeur et cet usage de l'intelligence soient, au nom de leur objet et non seulement de par l'intervention extrinsèque de la volonté, traversés du grand élan qui à aucun moment ne doit cesser de soulever l'âme chrétienne vers son Dieu. A la vérité, le problème véritable de la culture chrétienne est celui-là, qui se pose en l'ordre de la spécification. La critique que nous avons rapportée est alors moins surprenante. Et si elle ne représente encore que le premier moment en l'organisation d'une culture chrétienne, nous comprenons que ce premier moment du moins était inévitable.

Pour autant qu'elle se constitue comme suffisante, saint Augustin refuse la culture antique. Mais il la retiendra et fera d'elle le plus diligent usage pour autant qu'elle se laisse assumer au service de la sagesse. Saint Augustin est, en effet, imbu de cette pensée, que la philosophie suppose des connaissances d'un autre ordre, et il ne nie nullement que la culture antique, même en ses éléments littéraires, soit propre à les fournir. Il s'agit bien en son esprit, qu'on le remarque, de cette philosophie qui est aspiration vers la béatitude et recherche de Dieu. Mais il estime qu'elle retient, et chez le chrétien même, son caractère de démarche intellectuelle où sont méthodiquement mises en œuvre, par le moyen d'abord des disciplines subalternes, les ressources de la pensée. On sait qu'il y a un problème de la contemplation chez

saint Augustin, celui de définir dans quelle mesure il ne réserve pas à la contemplation proprement et rigoureusement philosophique d'atteindre Dieu ici-bas. Tout en se défendant de prendre parti, M. Marrou laisse apercevoir en quel sens pencherait son interprétation. Il pense qu'un commentateur comme dom Butler a trop tiré son auteur dans le sens du mysticisme; mais il n'approuve pas la réaction des critiques faisant de la contemplation augustinienne une pure spéculation philosophique, d'où toute mystique est absente. Il écrit avec circonspection : « Philosophique par sa démarche, elle s'épanouit dans son couronnement sur un plan plus vaste, qu'il faut bien appeler mystique, encore qu'il s'agisse d'une mystique qui demeure très intellectuelle » (*op. laud.*, p. 183). Pour la période de Cassiciacum du moins, celle de la première ferveur philosophique, M. Marrou estime que saint Augustin ne concevait pas comme possible l'expérience mystique des simples; ce n'est qu'après la mort, par une transformation qui demeure mystérieuse, que ces âmes atteindront la sagesse; sur terre, la sagesse est rationnelle et elle ne s'obtient qu'au prix d'une immense culture [9]. Mis à part le cas des simples, et si l'on spécifie qu'il s'agit de l'intellectuel, alors on dira que dès Cassiciacum et jusqu'aux dernières lignes du *De Trinitate* il n'y a pour saint Augustin « qu'un type de vie contemplative possible, c'est celui qui consiste à s'élever par la raison à la compréhension de la vérité divine définie et connue par ailleurs par la foi » (*op. laud.*, p. 364). Pour confirmer cette interprétation [10], quoique par un argument ex-

9. *Op. laud.*, p. 369, n. 2, p. 186. Références au *De ordine*, II, 9 (26, fin) : « Qui autem sola auctoritate contenti, bonis tantum moribus rectisque votis constanter operam dederint, aut contemnentes aut non valentes disciplinis liberalibus atque optimis eruditi, beatos eos quidem, cum inter homines vivunt, nescio quomodo appellem; tamen inconcusse credo mox ut hoc corpus reliquerint eos, quo bene magis minusve vixerunt, eo facilius aut difficilius liberari » *P. L.*, 32, 1007.

10. La plus récente contribution au problème de la contempla-

terne, indiquons qu'il est impossible de n'être pas frappé, lorsqu'on lit la question de la *Somme Théologique* sur la contemplation (*IIª IIæ*, q. 180), par tout ce qu'exige de préparation intellectuelle, au gré d'un saint Thomas d'Aquin, la contemplation de Dieu. La dissociation des deux catégories, intellectualisme et mystique, à laquelle les esprits sont aujourd'hui acquis, mériterait sans doute qu'on l'observât comme phénomène historique et qu'on en dégageât la signification. Chez un saint Augustin du moins, sont manifestes les fortes exigences intellectuelles du christianisme et corrélativement la portée religieuse de la culture. Au nom de son désir de Dieu, il n'hésitera donc pas à s'exercer en diverses sciences humaines.

Il emprunte celles-ci à la culture traditionnelle. Aussi bien l'idée était-elle très ancienne dans la pensée grecque que d'importantes connaissances scientifiques sont prérequises à la philosophie; elle remonte au-delà d'Aristote et de Platon, et ses origines peuvent être cherchées jusque chez les plus lointains des « physiciens » d'Ionie. Saint Augustin, en cette insistance, se rattache plutôt à la philosophie hellénistique, cet éclectisme qui s'est formé aux IIe et Ier siècles avant Jésus-Christ et que véhi-

tion augustinienne est fournie par l'étude précise, rigoureuse, riche de citations prises de l'œuvre entière de saint Augustin, du R. P. F. Cavallera : *La contemplation d'Ostie,* dans *Revue d'Ascétique et de Mystique,* avril-juin 1939, pp. 181-196. A l'occasion de la publication du R. P. P. Henry sur *La vision d'Ostie, sa place dans la vie et l'œuvre de saint Augustin* (Paris, 1938), l'auteur de l'article fait valoir (à l'encontre de l'interprétation « mystique » acceptée par le R. P. Henry) l'intensité et le caractère méthodique de l'effort intellectuel grâce auquel saint Augustin s'est donné cette appréhension fugace et modique de l'être pur, en des conditions fort différentes, par conséquent, de cette passivité et de cette invasion divine dans l'âme qui caractérisent selon les auteurs la contemplation mystique. « Pour profondément religieuses que soient ces pages des *Confessions,* la vision qu'elles décrivent n'est pas la vision surnaturelle infuse par Dieu à l'âme, mais le fruit d'une laborieuse recherche intellectuelle, un moment couronnée de succès » (p. 192).

culait toute une tradition de florilèges et de manuels. Or, ce sont précisément les arts libéraux que cette tradition désigne comme préparation normale et nécessaire à la philosophie; d'où l'histoire extrêmement attachante, dans l'ouvrage que nous suivons, de l'origine des arts libéraux et de leur emploi scolaire. Dans la pratique, et au terme des examens minutieux auxquels s'est livré M. Marrou, la culture de saint Augustin philosophe est celle d'un lettré de la décadence formé par le grammairien et le rhéteur, mais devenu fort habile dans la dialectique; de ce qu'on appellera plus tard le *quadrivium*, il n'a acquis que des notions élémentaires. Voilà donc rétablie la culture littéraire, mais ajustée aux exigences d'un savoir plus haut. Il n'est pas étrange que saint Augustin converti ait continué à Cassiciacum auprès de ses jeunes amis Licentius et Trygetius son métier de professeur de lettres; ils ne deviendront philosophes qu'à ce prix. Pour la dialectique, saint Augustin y attache une valeur exceptionnelle et il en a écrit un éloge enthousiaste[11] : discipline profane s'il en fut, et que nous voyons adoptée selon toute sa rigueur dans une philosophie qui ne se donne nul autre objet que Dieu. Saint Augustin n'a aucune peine à achever en la plus ardente prière un mouvement d'esprit inauguré dans les exercices ingrats de la dialectique.

La conciliation est donc aisée de ce recours aux disciplines profanes et de la critique d'abord prononcée à leur sujet. Elle est heureusement exprimée dans une formule que M. Marrou adapte de saint Bonaventure, la *reductio artium ad philosophiam*. L'idéal de saint Augustin demeure la sagesse; il affirme seulement qu'il n'y a pas de sagesse sans une mesure de sciences et de lettres. L'étude des arts libéraux est admise, mais pour être subordonnée à la conquête de la vérité béatifiante. N'espérons pas prendre en défaut chez le fondateur de l'augus-

11. *De ordine*, II, 13 (38); *P. L.*, 32, 1013.

tinisme « la logique implacable, la sombre rigueur » (*op. laud.*, p. 279), avec laquelle nous savons que tout se range au service de la fin dernière. M. Marrou observe que ce trait, dont nous disions ci-dessus la signification religieuse, n'est pas une nouveauté par rapport à la philosophie hellénistique (la correspondance des plus fortes exigences chrétiennes avec certaines attitudes de la philosophie au temps de saint Augustin, est une des données les plus curieuses de cette histoire, telle que nous la restitue M. Marrou) : là aussi, défiance de la connaissance poursuivie pour elle-même, désir de tout subordonner au progrès de l'âme vers la vérité libératrice. Ces philosophes non seulement abandonnent un certain nombre de sciences, mais ils traitent celles qu'ils conservent comme une culture préparatoire. Ainsi font Plotin, Marc-Aurèle, Sénèque, Philon. La formule de l'un d'eux traduit bien leur position, disant des sciences : « Non discere debemus, sed didicisse [12]. » En quoi ils s'élèvent contre la curiosité de l'érudit et humilient la culture générale des arts libéraux devant la philosophie. Il n'est pas trop malaisé cependant de marquer la différence de cette attitude et de celle de saint Augustin. Chez eux, on peut estimer qu'elle signale un affaiblissement de la puissance intellectuelle et la limitation pure et simple de leur intérêt aux questions morales, traitées de préférence dans un rapport immédiat avec la pratique. Chez saint Augustin, où la préoccupation morale elle-même a un caractère nettement métaphysique [13], la réduction des

12. *Op. laud.*, p. 282.

13. Par la nature même des problèmes qu'il pose, « saint Augustin s'oppose à l'orientation de presque toute la pensée hellénistique, qui s'était de plus en plus intéressée aux seules questions concernant la conduite de la vie, aux seuls problèmes *pratiques* de la poursuite du bonheur, de la vertu. Tendance encore exagérée par le milieu romain : comme nous sommes loin, avec Augustin, de cette lourde atmosphère de « confessionnal » ou de « journal intime » qui entoure la pensée d'un Sénèque ou d'un Marc-Aurèle. Chez lui, nous retrouvons enfin une culture qui réhabilite la

sciences à la philosophie possède une signification plus positive, moins le mépris des sciences que l'exaltation de la philosophie, inspirée de ce désir de Dieu auquel il a livré toute son intelligence. Et c'est pourquoi, partageant la haine des philosophes pour la vanité, saint Augustin en définitive ne se sert pas d'expressions aussi dédaigneuses pour les sciences [14]. Tandis qu'ils accusent la division séparant ces deux composantes de la culture, saint Augustin se plaît à montrer l'unité qui préside au développement de la raison. La distinction en vient à s'estomper chez lui, des sciences préparatoires et de la philosophie; loin de s'opposer aux disciplines libérales, la philosophie d'une certaine façon prend place dans leur cycle. Position originale, qui tient aux conditions générales de la culture au temps de saint Augustin, comme le note M. Marrou; mais aussi, comme il l'ajoute, au souci de saint Augustin d'utiliser aussitôt les sciences préparatoires en instruments de la recherche philosophique. Même provisoirement, les sciences chez lui ne sont pas étudiées pour elles-mêmes. Tant est véhément le désir de Dieu! La philosophie règne sur l'ensemble de l'éducation et de la vie intellectuelles parce que c'est l'intelligence tout entière qui est passée au service de son suprême objet.

L'analyse de M. Marrou distingue un double aspect de cette utilisation des disciplines libérales, correspondant aux deux sens qu'il a discernés de la culture comme culture préparatoire [15] : le sens perfectif, c'est-à-dire les connaissances en elles-mêmes destinées à fournir les ma-

recherche métaphysique et qui, sans perdre de vue le lien de cette spéculation avec la vie, avance hardiment à la rencontre des plus hautes pensées » (*op. laud.*, pp. 181-182). Même Plotin est un « directeur de conscience » (*ib.*, n. 2). Cf. pp. 365, n. 3; 454; 529.

14. L'éducation des arts libéraux n'est que la servante de la philosophie, disait Philon; la matière première, renchérissait Sénèque (p. 289).

15. Prolongement de l'analyse du mot culture, dont la toute première division a été indiquée à l'entrée de cet article.

tériaux à la pensée; le sens actif ou fonctionnel, c'est-à-dire le dressage de l'esprit en vue de ses opérations futures. Les disciplines libérales, en effet, ou bien fournissent des arguments sur lesquels la philosophie fondera ses certitudes, le contenu même des sciences étant utilisé pour l'établissement des vérités philosophiques; ou bien elles exercent l'esprit et le rendent apte à percevoir ces hautes vérités [16]. Selon la première manière, saint Augustin demande aux sciences soit une illustration de sa pensée, soit une représentation de l'ordre du monde, soit quelque analogie persuasive, soit, plus profondément, une contribution décisive à la justification rationnelle de la notion de vérité, soit même un appui pour l'établissement de la nature spirituelle de l'âme ou la démonstration de l'existence de Dieu par les vérités éternelles, à quoi se lie la démonstration de l'immortalité de l'âme. Dans le même sens, la méthode particulière de saint Augustin parvient, en dirigeant la réflexion intellectuelle du disciple sur les données qu'il met en œuvre en ses études, à tourner la plus humble leçon de grammaire, par exemple, ou l'analyse du rythme, en ascension philosophique, et qui finit en religieuse adoration de Dieu. M. Marrou expose de cette méthode deux exemples excellents empruntés l'un au *De magistro*, l'autre au VI[e] livre du *De musica* (*op. laud.*, pp. 289-298).

L'usage des disciplines libérales comme exercice de l'esprit procède chez saint Augustin de cette conviction que l'esprit est loin d'être proportionné d'emblée à la considération des vérités immatérielles [17]. Il ne s'y adapte qu'au prix de longs et progressifs efforts. Les disciplines libérales l'exercent avec succès en cette préparation. Tout d'abord, elles assurent l'entraînement minimum sans lequel une activité supérieure de la pen-

16. M. Marrou met ici en valeur un texte pris du *De quantitate animae*, 15 (25); *P. L.*, 32, 1049 (*op. laud.*, p. 299).

17. A rapprocher des remarques faites ci-dessus, sur le caractère philosophique de la contemplation augustinienne.

sée ne saurait se concevoir. Elles sont à ce titre l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui la culture générale, du moins lorsque nous entendons désigner par ce mot l'excitation première des ressources de l'intelligence [18]. Les lettres sont spécialement utilisées à cette fin, et la pédagogie augustinienne est en cela l'héritière de la tradition classique. Mais de ce point de vue, plus importante que la grammaire et que la rhétorique est aux yeux de saint Augustin la dialectique : car « si les deux premiers arts assurent à l'esprit une certaine dextérité littéraire, celle-ci lui apprend à penser, à manier le raisonnement, à déceler l'erreur; assure la rigueur logique, la cohérence de la réflexion » (*op. laud.*, p. 302). Plus subtilement et plus profondément, les sciences exercent l'esprit au maniement des réalités intelligibles; et M. Marrou voit ici le trait le plus intéressant de la conception augustinienne de la pensée philosophique. Saint Augustin y atteint en effet à une notion riche et féconde de la culture, en opposition à celle que représentent souvent les théoriciens latins de l'art oratoire, si préoccupés d'utilisation immédiate et univoque. Pour ces derniers, la culture générale est moins une formation de l'esprit que le fait d'accumuler des connaissances comme matériaux utilisables par l'orateur [19]. Tandis que saint

18. Car le mot semble pouvoir être référé aussi au contenu de la culture : ce que tout honnête homme doit savoir.

19. « Rien n'est plus pénible que de constater la conception étroite de Quintilien se fait des arts libéraux et la maladresse avec laquelle il les défend... Il passe son temps à rechercher quelle utilisation pratique l'orateur peut faire de ses connaissances mathématiques. Il aboutit à des résultats ridicules : l'arithmétique lui permettra de ne pas s'embrouiller en citant des chiffres; la géométrie servira lorsqu'il plaidera sur une question d'arpentage; l'astronomie a servi à tel orateur autrefois pour prédire une éclipse. Cicéron, malheureusement, glissait déjà sur la même pente... Il s'agit moins d'avoir la « teste bien faicte » que de tenir sous la main une ample provision de développements tout prêts : que l'orateur soit savant, car plus on a de matière plus on a de copie! *Rerum enim copia verborum copiam gignit* : cette formule

Augustin retrouve l'une des plus belles notions platoniciennes, celle des sciences « éveilleuses », qui purifient et préparent l'âme à la contemplation de la vie éternelle. D'autres philosophes, et notamment Sénèque, l'avaient reprise avant lui; mais il a su y donner un accent très personnel[20]. Sur ce point encore, c'est le soin empressé de conduire l'âme jusqu'à Dieu, cette vérité très pure et donc malaisément accessible à nos esprits charnels, qui inspire à saint Augustin d'insister sur la purification et l'affermissement de l'intelligence. Son problème est de rendre l'esprit capable de percevoir l'invisible, de *savoir* ce que la foi lui fait tenir. Néoplatonisme et expérience personnelle convergent pour aviver en lui la conscience de l'être spirituel et de ses exigences comme objet de connaissance. Le problème de l'éducation de l'esprit revient ainsi au problème de son accès jusqu'à la perception des réalités spirituelles. Cette pédagogie est conduite en vue d'ouvrir devant l'intelligence le monde meilleur, dont Dieu est la lumière éblouissante et mystérieuse. Comment toute culture chrétienne ne la retiendrait-elle pas? Faute d'un tel exercice, il est à craindre que le monde spirituel ne soit jamais appréhendé en sa réalité, nourriture substantielle à l'esprit, et non pas sorte de rêve inconsistant et flou. Le christianisme pose devant les hommes des affirmations d'un spiritualisme éperdu, au-delà même des conclusions de la philosophie la plus audacieuse : et la culture chrétienne ne s'inquiéterait pas d'y adapter les esprits? Certes, on adhère aux affirmations chrétiennes par la foi, et Dieu seul la donne; avec la foi est possédé le germe d'une vision de laquelle aucune pédagogie de l'intelligence ne ferait même approcher. Mais la foi dans un esprit demande le concours actif de celui-ci. Laisser les hommes à leur foi, ce n'est pas aider à l'assomption de l'âme tout entière sous la grâce. Réserver ce soin à

célèbre où se résume sa doctrine contient en germe tout l'utilitarisme de la décadence » (*op. laud.*, pp. 119-120).

20. *Op. laud.*, p. 304, avec les références.

une formation proprement religieuse, c'est méconnaître l'unité de l'esprit et que sa lourdeur ou sa finesse, ses affinités charnelles ou son essor vers Dieu, se trahissent en la manière dont il réagit sur la vérité qu'il croit. Dès là que l'homme qu'on cultive est chrétien, la foi qu'il a lie partie avec la culture qu'on lui donne. Une culture n'est pas chrétienne où l'on n'a point prévu cette haute collaboration. Que dire de celle où l'on ferait tout pour qu'elle soit évitée ?

Muni de cette notion de l'*exercitatio animi,* M. Marrou peut heureusement rendre compte de certaines étrangetés et disproportions observables dans les écrits augustiniens. Entrées en matière et digressions interminables, tant de pages apparemment inutiles prennent leur sens si l'on s'avise de cette préparation de l'esprit que saint Augustin, maître attentif et patient, prend garde d'opérer chez son disciple en même temps qu'il l'instruit dans les sciences. Cinq livres d'exercices dans le *De musica* pour un livre de construction, où c'est l'arithmétique dont la vertu gymnastique est utilisée. La géométrie figure au même titre dans le *De quantitate animae*; la grammaire dans le *De magistro;* la dialectique en général dans les Dialogues de type cicéronien de Cassiciacum, faits pour une si grande part de préparatifs, de travaux d'approche, de recherches avortées. Les *Soliloques* eux-mêmes, qui ne sont pas une méditation solitaire, sont bourrés d'une dialectique, dont l'auteur déclare à la dernière page la raison d'être. La seconde moitié du *De Trinitate,* aux livres IX à XV, présente le même phénomène de l'usage de la dialectique au titre de l'exercice de l'esprit, quoique dans une manière améliorée par rapport à celle des premiers écrits. Là, elle demeurait étrangère à l'élaboration proprement dite de la philosophie; tout en y étant ordonnée, elle n'y participait pas. Ici, il semble que, « par un approfondissement remarquable et conforme à cette tendance vers l'unité si essentielle à l'augustinisme, la dialectique se soit da-

vantage intégrée à la métaphysique. Elle n'est plus un exercice préliminaire, une recherche utile par ses effets sur l'organisme mental. Elle devient féconde par elle-même et n'est autre chose que la loi même de la recherche... » (*op. laud.*, p. 325). Méthode dont la légitimité se prend de la structure analogique de l'univers augustinien, où le monde, mais l'âme surtout sont vus comme similitude de Dieu. Il est dès lors possible d'attendre de la même opération dialectique un double fruit : une vérité acquise, une âme capable de la recevoir. Platon offre dans l'usage de la dialectique l'exemple d'un progrès pareil. La pédagogie augustinienne trouve là son apogée. Le bénéfice n'en devait plus être perdu pour la pensée chrétienne. Mais pourquoi les théologiens seraient-ils les seuls à se l'assurer ? Toute entreprise de culture s'adressant aux chrétiens est appelée à en retenir quelque chose.

* * *

Plus jamais saint Augustin n'a renoncé à son idéal philosophique. On ne le verra pas cesser d'être un philosophe comme il a cessé d'être un rhéteur. A des nuances près qu'observe M. Marrou (pp. 364-367), parmi lesquelles l'importance accrue de la prière dans l'ensemble de la vie contemplative [21], il demeure jusqu'à la fin fidèle au *studium sapientiae* comme il continue de le recommander à qui en est capable. Que trouver en effet dans la culture que nous venons d'exposer qui ne soit digne du chrétien le plus fervent, le plus détaché du monde comme le plus épris de Dieu ? L'historien attentif aux démarches ou au progrès de sa pensée ne découvre chez saint Augustin aucun aveu de cette sorte [22]. Ce qu'il découvre

21. D'où l'identification de la *sapientia* et de la *pietas* (cf. *op. laud.*, p. 367, n. 1; p. 568).

22. Voir *op. laud.*, les pages 358-366, précises, denses, admirablement objectives, comme tout l'ouvrage qui nous sert de guide en cette étude. Relevons ces formules : « Augustin n'a cessé de

cependant, c'est la constitution, sans détriment de la philosophie et de son excellence, d'un nouveau type de culture, qu'exprime le vocable augustinien de *scientia* et dont la charte est fournie par l'opuscule *De doctrina christiana* [23]. Avant toute chose, disons quelle signification attribuer à l'intervention de cette culture nouvelle.

Elle ne signifie pas, tout ce que nous avons dit jusqu'ici le persuade, le passage d'un idéal profane de culture, quoique le plus élevé en cet ordre, à un idéal chrétien. La sagesse augustinienne, si redevable à l'antiquité classique et à l'hellénisme, est indubitablement, répétons-le, une sagesse chrétienne. La foi y est introduite, et aussi le mouvement de la charité à la recherche de Dieu. Les esprits avertis du strict discernement thomiste des savoirs éprouvent même une surprise de voir saint Augustin emprunter la philosophie pour en faire l'instrument d'une recherche aussi typiquement chrétienne, et ils en viennent à penser qu'elle prend en réalité chez lui valeur de théologie [24]. La *scientia* ne signifie pas non plus, croyons-nous, l'intention de soumettre plus énergiquement encore l'organisation de la culture à la domination de la fin dernière. Est-il possible de renforcer la *réduction* que nous avons dite ? On le ferait en tout cas

présenter la recherche de la sagesse comme le type de vie intellectuelle le plus élevé qui puisse s'offrir au choix de l'âme humaine » (p. 362). « Il a proclamé avec insistance qu'il n'était pas de vie plus haute et plus belle que celle qui se consacre à la contemplation de la réalité éternelle, qui aspire à cette vision imparfaite, incomplète sans doute, mais déjà éblouissante, de l'éternelle vérité » (p. 363).

23. Écrit composé en deux fois : interrompu en 397 (à III, 25) (35), il fut complété en 427.

24. Nous avons essayé de définir la position de la sagesse de saint Augustin par rapport à la théologie telle que le moyen âge devait en fixer le statut, dans notre étude : *Composantes de la théologie*. Voir *Rev. des Sciences Phil. et Théol.*, XXVIII (1939), pp. 386-434. Nous y expliquons en quel sens proprement historique cette sagesse peut être dite une « philosophie chrétienne », cependant que formellement, du point de vue de la discrimination des savoirs, elle a rang de théologie.

sans quitter la philosophie, puisqu'il n'est aucun savoir que celle-là, vu son haut objet, n'est en mesure de s'assujettir. Nous ne voyons pas non plus dans la culture nouvelle qu'élabore saint Augustin le soin d'ouvrir l'accès de la vie intellectuelle au grand nombre des esprits. Il est vrai que la philosophie suppose des aptitudes peu communes et on peut estimer que la *scientia* est d'une acquisition moins réservée. La plupart cependant, au gré de saint Augustin, y demeurent encore étrangers; et bien qu'elle suppose une étude moins difficile, elle requiert des connaissances et un certain exercice qui l'empêchent d'être le partage de tous. Nous entendons pour notre part la *scientia* comme riche de plusieurs significations et intentions que l'on peut ainsi proposer. Elle traduit tout d'abord la découverte par saint Augustin du temporel et du contingent comme ayant rapport à leur manière à la fin dernière. Ce philosophe sublime en vient à abaisser son regard sur les réalités plus humbles; il s'intéresse au monde en sa variété concrète et en ses mouvements éphémères; il comprend que l'on en fait un bon ou un mauvais usage; il charge la science d'en assurer l'usage droit, celui qui favorise l'ascension de l'âme vers sa fin dernière. La *scientia* exprime aussi l'importance accordée par saint Augustin au mystère du Christ et aux objets temporels de la foi comme voie d'accès au Dieu éternel et immuable : en quoi se marque la différence décisive du fidèle et du philosophe païen, la prétention caractéristique de celui-ci étant d'aller à Dieu sans cet intermédiaire que la foi seule a montré [25]. Il se trouve en outre que saint Augustin a accordé intérêt de plus en plus à l'Écriture considérée en elle-même, dans son détail multiple et inépuisable, dans les circonstances infinies de son texte inlassablement médité. La *scientia* se ressent aussi de cet intérêt. Elle répond enfin, comme on verra, à la

25. La nouvelle culture en ce sens signifie bien « un approfondissement intérieur du christianisme », comme le veut M. Marrou (*op. laud.*, p. 333).

sollicitude des âmes dont est travaillé saint Augustin, destinée qu'elle est à défendre et à nourrir la foi des fidèles, entreprise assez différente de la tâche du professeur initiant un lot de disciples choisis aux arcanes de la philosophie [26]. La *scientia* s'entend selon ces différents rapports. Elle est science morale, science chrétienne (au sens christologique du mot), science scripturaire, science apostolique, le caractère commun à toutes ces fonctions étant de concerner le temporel, ce qui distingue de façon décisive la science de la sagesse (celle-ci ne considère le créé que comme analogie du divin, son unique objet). On peut bien dire à tous ces titres qu'elle signifie « le retour au réel, à la pleine et totale réalité humaine, l'évasion hors de l'école et des livres » (*op. laud.*, p. 338). Elle est antidote à la culture livresque et à un intellectualisme isolé de l'action. Entre sous sa mouvance tout cela qui donnera le sens du concret, choses et hommes, sous la préoccupation maîtresse de la foi et de la vie éternelle, dans la lumière chrétienne. A la faveur de cette riche notion, saint Augustin achève de prendre position par rapport à la culture antique en même temps que se marque son intervention la plus originale en l'établissement d'une culture chrétienne.

Celle-ci implique en toute sa force la critique dont nous nous sommes informés plus haut. Saint Augustin a rompu avec le monde antique comme n'avait fait encore aucun des écrivains chrétiens antérieurs. Il a pris son parti de la chute de ce passé. Il ne s'est pas ingénié à en recueillir les débris. Cette civilisation naguère glorieuse, il ne tient plus à elle. Il s'évade délibérément, témoin de son déclin, de ce même monde où plus tard les humanistes de la Renaissance, à force d'érudition patiente et de

26. Cf. *op. laud.* : « Le point de vue d'Augustin sur la culture n'est pas seulement celui d'un chrétien fervent, rigoureux; c'est aussi celui d'un pasteur » (p. 335). « Évêque,... il vit, il pense désormais beaucoup plus en fonction de ce peuple que du milieu intellectuel » (p. 337).

savoir immense, s'acharneront à rentrer. Il est tourné vers un âge nouveau. Il crée une culture dont il n'y avait pas encore eu d'exemple et dont la fortune ne pouvait être attendue que de l'avenir.

Concrètement, « on peut dire que l'étude de la Bible constitue l'objet propre de cette culture » (*op. laud.*, p. 376). Celle-ci consistera en la lecture du système admirable et illimité de signes que représente le livre inspiré. Un chrétien n'a besoin de savoir rien d'autre. Ce qu'il apprendrait ailleurs, si la chose a quelque utilité, il le retrouve ici; et il découvre ici ce qui ne lui serait enseigné nulle part ailleurs. La pure exégèse chez saint Augustin n'ira pas sans diverses excroissances; mais il demeure que théologie, controverse, apologétique ne sont encore qu'une mise en œuvre et une défense de la Bible. Des chrétiens aujourd'hui éprouvent un attrait de cette sorte et ils recherchent ce type de culture dont saint Augustin énonce les règles. Leur sens religieux les inspire et ils interrogent avidement le livre sacré où leur âme pressent qu'elle trouvera ses délices. Il est normal que la théologie, savoir plus abstrait, exerce un moindre attrait ou du moins ne l'exerce qu'auprès du petit nombre. La Bible est en un sens plus accessible, bien que la connaissance ne s'en acquière pas sans peine, mais la peine cette fois est pratiquement assurée de sa récompense. Que nul chrétien cultivé ne se dérobe donc à la culture chrétienne sous prétexte qu'elle est inabordable! Devant le privilège que confère saint Augustin à l'étude de la Bible et cette sorte de souveraineté et d'universalité qu'il lui attribue en l'ordre de la culture, on demeure confondu de la place dérisoire que tient la même étude dans l'éducation chrétienne telle que l'institution en a prévalu aujourd'hui. Nous savons que des vicissitudes historiques n'y sont pas étrangères et nous entendons que certaines précautions s'imposent. Mais pour le dire sans détour, n'est-il pas attristant qu'un jeune chrétien sache son Homère ou son Virgile mieux que le livre de sa foi? On nous dira qu'il ne sait plus ni Homère ni

Virgile : mais cette ignorance n'est qu'une perte de plus et elle n'est pas d'ordinaire compensée par une connaissance meilleure de la Bible. Nous ne sommes plus faits à cette pensée que la Bible puisse être centre de culture; nous avons lié cette dernière idée à la seule littérature profane. L'affirmation de saint Augustin (et on devine de quelles difficultés elle a dû triompher en lui-même d'abord) est précisément une protestation contre un tel sentiment et la revendication pour la Bible de tout le prestige comme de toute l'efficacité dont est enveloppé pour nous le mot de culture. Ne croyons pas qu'il ait destiné son programme aux seuls ecclésiastiques. M. Marrou a fait nettement justice de cette erreur. Mis à part le cas des philosophes, saint Augustin n'admet pas d'autre culture que celle-là pour l'intellectuel chrétien. Son *De doctrina christiana* n'est nullement un *De institutione clericorum*. L'idée est sans doute spécifiquement moderne, et elle paraît à M. Marrou étrangère à l'âge patristique, de « la distinction entre une culture religieuse réservée aux seuls clercs et une culture profane qui serait légitime pour les laïcs » (*op. laud.*, p. 383). A tout chrétien, une culture chrétienne. Les exemples abondent, aux premiers siècles et au temps de saint Augustin, de laïques prenant intérêt aux questions scripturaires et théologiques (et non seulement par prosélytisme de récents convertis). N'invoquons pas non plus la distinction en une même éducation de l'enseignement profane et de l'enseignement religieux, comme si cette distinction aujourd'hui consacrée énonçait une loi des choses et une nécessité de nature. La pensée de saint Augustin est qu'il n'y a pas une culture profane constituée indépendante en son ordre, parce qu'il estime que le christianisme, commandant et imprégnant l'activité intellectuelle du chrétien, détermine une culture spécifique, comme nous disions plus haut [27]. On est l'homme

27. Nous ne disons pas que l'idée et la pratique d'un enseignement proprement religieux soient étrangères à saint Augustin.

d'une seule culture; elle est chrétienne chez le chrétien. La note distinctive d'une culture consiste en ce qu'on appellerait sa totalité. Il ne se peut qu'elle règne seulement sur une partie de l'homme. La séparation sur laquelle on vit aujourd'hui ne représente pas un progrès, comme si l'on avait enfin judicieusement discerné des réalités jusqu'alors confondues; à nos yeux, elle n'est que la rupture d'une synthèse, que le mérite insigne de saint Augustin était d'avoir établie. Notre régime contemporain d'études ne fait pas seulement échec à l'augustinisme; il signale un amoindrissement du christianisme. N'arrive-t-il pas que la situation soit retournée par rapport à celle-là qu'entendait promouvoir saint Augustin? On voit des ecclésiastiques, professeurs d'humanités ou de sciences, cultiver leur spécialité profane avec plus de zèle que l'Écriture ou la théologie. Nécessité du devoir d'état, nous répondra-t-on. Elle est fâcheuse. Il ne suffit pas en ce cas de se rabattre sur la piété, tenue elle aussi pour un département distinct. L'esprit veut être chrétien, et la culture a charge d'y pourvoir. Si même on ne remet pas en cause la distinction des deux ordres de culture, profane et religieuse, du moins saint Augustin nous invite-t-il à la traiter comme une simple distribution pratique des matières et nous presse-t-il d'établir de l'un à l'autre savoir une communication vitale, en sorte que prévale l'unité, et au bénéfice de cela qui est premier chez tout chrétien, c'est-à-dire son christianisme.

Comme la philosophie, la culture biblique comprend un savoir complexe et consiste avant tout dans une organisation où prennent leur sens définitif les exclusives d'a-

Nous savons qu'il est l'auteur d'un *De catechizandis rudibus* (où il ne manque pas d'ailleurs de prendre en considération le cas des hommes cultivés, ch. VIII et IX). Mais nous disons que lorsqu'il traite du problème de la culture, il ne songe pas à le résoudre par la constitution d'une culture profane, qui laisserait la place libre à un enseignement religieux tenu pour étranger à la culture.

bord prononcées. En l'idée qu'il s'en fait, saint Augustin se révèle de nouveau comme capable d'unir à la sévérité la plus rigoureuse la plus généreuse faculté d'assimilation. La culture antique, cette fois encore, proscrite comme un tout, est retenue comme élément intégrant d'une culture essentiellement différente, soit qu'il s'agisse de comprendre la Bible, comme les grammairiens étudiaient traditionnellement les textes classiques, avec le secours des disciplines appropriées; soit que l'étude du livre sacré, par un curieux phénomène d'osmose culturelle sur lequel M. Marrou attire l'attention, devienne chez saint Augustin lui-même le prétexte à une activité de jeu et comme une sorte de divertissement poétique; soit qu'on doive communiquer ou défendre les enseignements de la Bible par le moyen de l'éloquence, une éloquence véritable mais nettement émancipée de la rhétorique des anciens lettrés, où se trahit décidément, jusque dans l'emprunt au passé, l'indépendance radicale de la culture nouvelle.

***

Il y a en matière de culture une originalité chrétienne. Telle est la persuasion que nous retirons d'une étude comme celle-ci. Le christianisme ne signifie point renoncement à la culture : on ne le mettait pas en doute. Mais il ne s'en tient pas non plus à tolérer chez le chrétien une culture d'emprunt, soucieux seulement de la rendre inoffensive. Ce régime ne ferait pas droit à la prétention typique du christianisme, qui est de marquer l'homme en tout ce qu'il a d'humain. Et quoi de plus humain que la culture? Nous voyons donc le christianisme, chez un saint Augustin, se créer une culture propre, attachée jusqu'à l'intransigeance à sa qualité chrétienne, mais douée en même temps d'une puissance étonnante d'assimilation. Nul compromis et cependant le plus libéral accueil. Soit comme philosophie, soit comme science biblique, la cul-

ture chrétienne se reconnaît à ce double signe. Culture véritable, où l'intelligence reçoit son développement harmonieux, enrichie de belles connaissances et ouverte aux plus substantielles vérités. Mais culture intrinsèquement chrétienne : si l'homme s'en trouve bien, le chrétien en a tout le bénéfice. Le voilà devenu honnête homme, mais honnête homme chrétien : et nous voudrions que l'on prît cette dernière expression comme un tout indivisible.

Avec tous les aménagements que l'on voudra, et la part faite des notes individuelles qu'elle reçoit chez saint Augustin, nous croyons qu'il n'y a du problème inscrit en tête de ces pages aucune autre solution que celle-là, où est admise en toute sa force et son originalité la culture chrétienne. Nous sommes aujourd'hui loin de compte. Quelques-unes des observations introduites ci-dessus le font assez voir. Nous sommes tombés dans l'idée du christianisme comme spécialité. Nous nous sommes contentés d'une culture qui ne fût point par trop funeste au christianisme. Le procès est immense qui s'offre ainsi à la révision. Il intéresse, nous le disions, la culture personnelle de chaque chrétien, mais aussi le statut chrétien de l'enseignement. Il n'irait pas sans une part de réaction contre certains effets acquis de l'histoire et passés en usages établis. Il demanderait cette sorte d'énergie qu'exigent les grands renouvellements. Mais n'assistons-nous pas de nos jours à maintes tentatives de restaurer l'idée chrétienne en son intégrité ? Les chrétiens de ce temps veulent l'être jusque dans leurs activités profanes, jusque dans leur condition sociale et leur état professionnel, tous domaines que dans le passé on avait laissé échapper à l'influence du christianisme. Ils entendent que leur foi et leur amour chrétiens soient envahissants. Parmi tant d'efforts, pourquoi la culture ne serait-elle point touchée ? Elle est en cette matière d'une importance primordiale. Son rapport avec le christianisme a rang d'affinité privilégiée. Ne sait-on à quel

point la culture c'est l'homme? Il peut être chrétien en bien des manifestations de sa vie; s'il ne l'est en sa culture, le reste s'en ressentira inévitablement.

A cette condition seule, le christianisme jouera son rôle par rapport à la culture contemporaine. Pourquoi vouloir toujours qu'il renonce et s'adapte? Sa nature est de s'affirmer. Les chrétiens ont leur monde de pensée, dans lequel ils ont le droit de vivre. Qu'a perdu la culture antique au rude traitement de saint Augustin? Elle lui doit de n'avoir pas été ensevelie dans la décadence, mais de s'être perpétuée dans un ordre nouveau où elle se dépasse elle-même.

TH. DEMAN, O. P.

Musique et ascétisme

Il vient de paraître sur Palestrina un livre [1] dont le sujet, encore que Palestrina ait été surtout un compositeur religieux, semblerait n'avoir pas de rapport avec la vie spirituelle. Le livre est rempli en grande partie d'une analyse technique des messes de Palestrina qui ressortit uniquement à la critique musicale.

Mais l'auteur prend son sujet de très haut. Avec celle de Palestrina, c'est toute la musique d'église qui est en cause, à toutes les époques et sous toutes ses formes, le plain-chant y compris. La thèse est que la musique d'église comporte essentiellement la soumission aux données liturgiques, d'où suit le renoncement du musicien à toute expression individuelle de lui-même, et que Palestrina offre un admirable modèle de cette musique pour être un grand artiste qui s'est parfaitement accommodé de cette règle. Il y aurait donc une ascèse à pratiquer par l'artiste quand son art poursuit des fins religieuses; la vie artistique et la vie spirituelle auraient affaire ensemble dans ce cas.

La démonstration que cette ascèse a été pratiquée par Palestrina est présentée avec une précision d'analyse qui ne laisse subsister aucun doute. M. Samson apporte des preuves indiscutables que Palestrina s'est astreint à tenir exactement compte de la valeur sonore des textes qu'il mettait en musique, qu'il n'a eu d'autre souci que de conformer sa musique aux indications que les textes lui fournissaient ainsi par leur teneur audible, sinon par leur signification. La démonstra-

1. J. Samson, maître de chapelle de la cathédrale de Dijon, *Palestrina ou la poésie de l'exactitude* (in-8 de 212 pp.; Heune, Genève; Le Magasin musical, Paris, 1940). M. Samson, successeur du célèbre fondateur de la maîtrise de Dijon, Mgr Moissenet, était qualifié pour parler d'un auteur qui tient une grande place dans le répertoire de cette maîtrise.

tion est confirmée par la comparaison avec les motets palestriniens : là, Palestrina s'attache à la valeur expressive du texte; s'il observe dans les messes la règle austère de n'avoir égard qu'à leur structure et à leur rythme, c'est donc qu'il voulait expressément contraindre son art et lui donner une forme spéciale pour cet emploi liturgique.

Mais M. Samson tient beaucoup à dire que, si l'Église requiert un art impersonnel, cet art n'est pas un art appauvri, diminué. En dépit du mot impersonnel auquel il a recours, il assure que la personnalité de l'artiste garde en ce cas du champ pour s'exprimer. Mieux que cela, elle grandirait grâce aux conditions d'un tel art; il serait vrai que, là aussi, « qui perd son âme la gagne ». La liturgie, dit M. Samson, « qui proscrit l'individuel, requiert l'artiste de trouver son « moi » et de l'exprimer, d'être de son temps et d'exprimer ce temps, car elle sait qu'il n'atteindra l'universel que par un élargissement de ce moi et de ce temps jusqu'à l'universel ». Palestrina, lit-on plus loin, « aussi bien que personne... a réussi cet épanouissement du moi par soumission [2] ».

M. Samson revient en plusieurs endroits de son livre sur cette antinomie paradoxale; ses variétés dialectiques sur ce thème sont d'une extrême virtuosité. A son avis, le plain-chant lui-même a deux aspects : parfaitement soumis, cela va sans dire, à la loi liturgique, il est une musique impersonnelle, mais, quoi que certains en aient dit [3], il a des auteurs dont la personnalité a pu s'exprimer à l'aise; on ne doit pas confondre musique anonyme avec musique qui ne porte la marque de personne.

L'art religieux pose la règle de l'impersonnalité au nom de la religion et des conditions du culte; mais on peut se demander si l'art, quel que soit son caractère, ne devrait pas la poser toujours en son propre nom. Le romantisme musical ne nous a-t-il pas abusés sur la véritable fin de la musique ? Un art comme celui de Palestrina fait réfléchir à ce sujet et conduirait peut-être à rejeter pour toute musique cette recherche de l'expression des sentiments individuels qui, prétendait le romantisme, devait au contraire la porter

2. P. 23.
3. Cf. pp. 188 sq.

à son plus haut point. Inutile de répéter qu'il ne s'agit nullement d'étouffer ainsi la personnalité du musicien. C'est là un problème d'une portée essentielle. Mais, ainsi élargi, il cesse d'avoir rapport avec la vie spirituelle et nous n'avons pas dessein d'en traiter plus au long ici en compagnie de M. Samson.

Son livre intéresse avant tout les musicologues; nous venons de montrer qu'il a un sujet plus étendu que la musique et que bien d'autres, en particulier les théoriciens de la vie spirituelle, auraient profit à le lire. Nous garantissons aux uns et aux autres que la clarté et l'agilité stylistique de l'auteur leur rendront très agréable de prendre connaissance des importantes discussions qui leur sont soumises dans le livre.

Louis Bordet.

TABLE DES MATIÈRES
DU SUPPLÉMENT DU TOME LXII

JANVIER 1940-MARS 1940

Études

M. Blondel. — La Passion rédemptrice..... [144]
Th. Deman. — Saint Augustin maître de culture chrétienne. [158]
Fr. Florand. — Conversion à l'absolu..... [65]
R. Gar.-Lagrange. — Le caractère propre de la contemplation infuse ..... [40]
M. Hayot. — La querelle du pur amour..... [84]
Dom A. Kerkvoorde. — Position mystique de l'Homme-Dieu comme médiateur ..... [26]
M. Nédoncelle. — Le silence de Dieu..... [129]
Peter Ott. — Disposition au changement total..... [1]
M. Villain. — La Bible et l'Union des chrétiens..... [106]

Chroniques

L. Bordet. — L'art et la religion de Mgr Moissenet..... [124]
— Musique et ascétisme..... [188]
Dom A. Landsbergen. — Chronique de spiritualité médiévale : L'humanisme chrétien..... [44]

Bibliographie

E. Assemaine. — Le Soliloque enflammé de Gerlac Peters. [61]
— Le Soliloque de l'âme, par Thomas a Kempis ..... [61]
Peter Browe, S. J. — Die eucharistichen Wunder des Mittelalters ..... [63]
O. Castrèn. — Bernard von Clairvaux..... [51]
W. Dress. — Die Mystik des Marsilio Ficino..... [60]
J. de Gellinck, S. J. — Littérature latine au moyen âge.... [47]
É. Gilson. — Héloïse et Abélard. Études sur le moyen âge et l'humanisme ..... [44]

M. Hauser. — Études sur la Réforme française..... [59]
A. Levasti. — L'ardente Soliloquio con Dio di Gerlac Peters. [62]
J. J. Mak. — Soliloque de Gerlac Peter..... [57]
M. H.-I. Marrou. — Saint Augustin et la fin de la culture antique ..... [159]
Dom Raphaël Molitor. — Vom Sakrament der Weihe..... [64]
W. Mönch. — Die italienische Platonrenaissance und ihre Bedeutung, etc. ..... [58]
Pomérius. — Les douze Béguines. Les quatre tentations. La vie de Ruysbroeck..... [55]
R. P. Reypens, S. J. — Het mysticke « Gherinen »..... [56]
Guillaume de Saint-Thierry. — Aux sources de la doctrine spirituelle ..... [48]
J. Samson. — Palestrina ou la poésie de l'exactitude..... [188]
M. Ungrund. — Anthropologie métaphysique de sainte Hildegarde de Bingen..... [53]

Le Gérant : E. Aubin. Imp. E. Aubin et Fils. — Liguugé (Vienne).